

150
BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

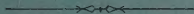


LES BASES PSYCHOLOGIQUES
DE
LA VIE MORALE

PAR

D. PARODI

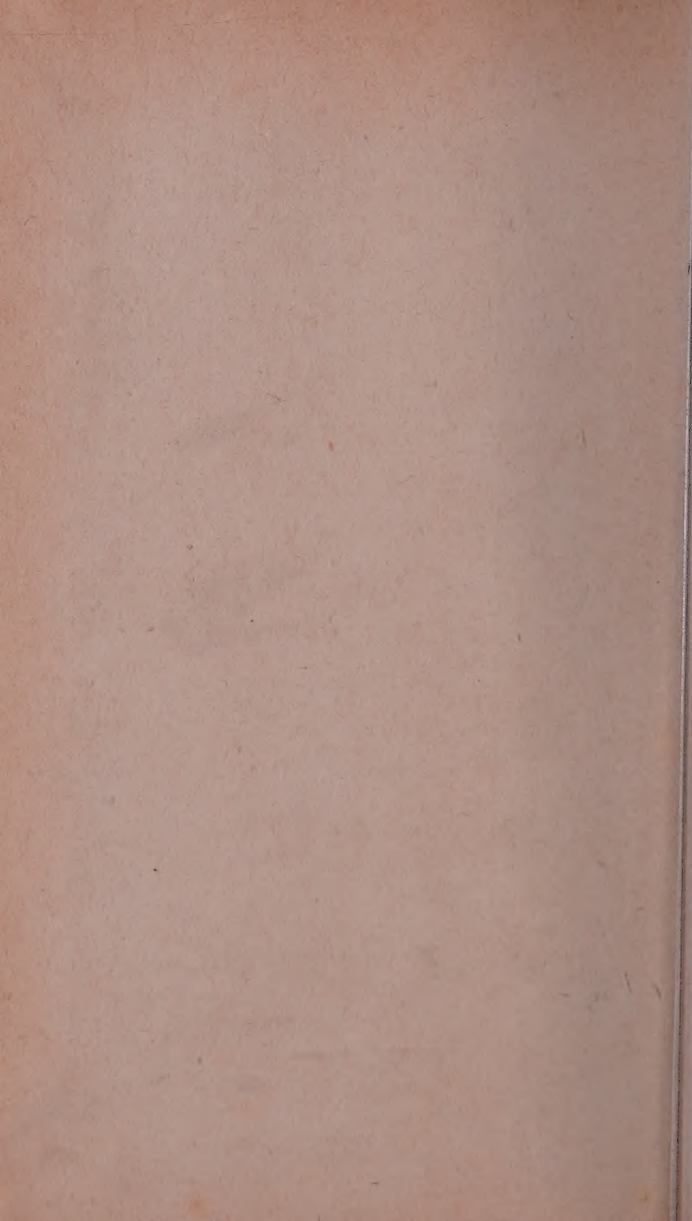
Inspecteur général de l'Instruction publique.



PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VI^e

OUR
R. BIGO
CAEN
98 RUE S'PIERRE





**LES
BASES PSYCHOLOGIQUES
DE
LA VIE MORALE**

DU MÊME AUTEUR

La Philosophie contemporaine en France, essai de classification des doctrines, 1 volume in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine. — *3^e édition.*

Le Problème moral et la pensée contemporaine, 1 volume in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine. — *2^e édition.*

Traditionalisme et Démocratie, 1 volume in-16. (*Lib. Armand Colin*).

LES
BASES PSYCHOLOGIQUES
DE
LA VIE MORALE

PAR

D. PARODI

Inspecteur général de l'Instruction publique

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VI^e.

1928

Tous droits de reproduction et de traduction réservés

PRÉFACE

Dans un ouvrage précédent nous avons essayé d'indiquer en quels termes, à notre sens, se pose le problème moral et de quel genre de solution il est susceptible. La raison, avec les exigences d'impersonnalité, d'universalité et de cohérence qu'elle enveloppe, nous avait paru suffire et à expliquer et à légitimer en son principe l'effort moral de l'humanité. Mais toute doctrine de pure rationalité est suspecte de rester abstraite et inefficace. Le passage de la forme à la matière dans l'ordre de la pratique demeure, depuis Kant, une question aussi obscure qu'elle est inévitable, au moins pour quiconque se refuse à mettre le principe de la moralité ailleurs que dans la conscience et dans l'esprit lui-même. Ces quelques pages ne visent qu'à faire entrevoir comment il nous semble qu'on pourrait chercher à l'éclaircir.

Elles ne prétendent évidemment apporter ni une doctrine construite ni des thèses pleinement justifiées, mais seulement indiquer une orientation générale. Une théorie rationnelle de la conduite peut-elle, sans se renoncer elle-même, se concilier avec ce que nous savons à l'heure qu'il est de l'évolution biologique et psychologique de l'homme ? Comment la moralité peut-elle surgir du milieu des phénomènes vitaux, et à nouveau s'y

Du point de vue biologique et à la regarder du dehors, rien n'est certes plus difficile à définir que la vie ; mais on peut au moins, sans grande hésitation, en rassembler les traits distinctifs. On les trouvera, semble-t-il, avant tout dans cette diversité et cette solidarité d'éléments multiples, convergeant pourtant à la conservation de l'ensemble, qu'on appelle l'organisation ; puis, dans cet enchaînement de mouvements spontanés et pourtant réglés, au rythme et aux phases fixes, qui paraissent prendre leur source au plus intime de chaque être, et qui, nécessairement enfermés entre les deux termes d'une naissance et d'une mort, constituent l'évolution vitale ; et encore, dans cette capacité d'un être, soit par simple développement, soit après union avec un autre être analogue, de créer une descendance plus ou moins semblable à lui-même ; et enfin, plus élémentairement peut-être, dans cette aptitude des êtres vivants à puiser dans le milieu extérieur ce qui leur est convenable, non pour se transformer par cette combinaison avec l'aliment, mais au contraire pour se l'assimiler, s'en nourrir, et demeurer ainsi aussi identiques à eux-mêmes qu'il se peut. Qu'on puisse expliquer l'un par l'autre ces différents caractères, ou qu'il faille les considérer comme essentiels au même titre au vivant, ils ont au moins ceci de commun, qu'ils semblent manifester une énergie propre à l'être et orientée ; que, chez le vivant, les éléments venus du dehors, s'ils ne le détruisent pas, deviennent ses instruments, sa nourriture, qu'ils sont détournés et entraînés par lui dans des sens déterminés, dans des directions préétablies ; et que toujours en lui se révèle une idée organique, un type spécifique. A condition de n'attacher à ce mot aucune portée métaphysique, et à le prendre comme

la simple expression d'un fait que la science peut bien espérer résoudre, mais non pas nier en tant que donnée actuelle de l'observation, toute vie est essentiellement finalité, activité en vue de fins.

Ni les savants ni les philosophes en effet n'en sont plus aujourd'hui à contester l'usage nécessaire de la notion de finalité dans les sciences de la vie, ni le sens tout positif dont on peut, au moins provisoirement, se contenter pour ce mot. M. Goblot en particulier y a insisté avec une vigueur remarquable. En ne refusant pas de reconnaître la solidarité, la coordination et la convergence des fonctions chez l'être vivant, on ne condamne d'ailleurs pas pour autant les légitimes efforts des biologistes qui veulent en fournir une explication mécanique. Un organisme apparaît donc, en tout état de cause, comme une portion de matière dont toutes les parties sont dans une interaction mutuelle, et douée d'un rythme propre qui la sépare dans une certaine mesure de tout le reste et la maintient plus ou moins longtemps à l'état de tout unifié. Aussi bien, une machine n'est-elle pas le triomphe de la finalité, puisque tous les éléments et tous les rouages y servent à obtenir, avec le minimum de dépense et le maximum d'efficacité, un certain résultat, et que rien ne s'y doit rencontrer, au moins à notre échelle d'observation, qui n'y contribue? Tout s'y produit selon le déterminisme le plus strict, et pourtant tout s'explique en elle par l'idée de ce à quoi elle doit servir, rien n'y est intelligible sans cette idée. Le mécanisme et la finalité ne s'excluent donc nullement; seulement ici, l'idée, distincte de la machine même, réside dans la pensée du constructeur. La finalité de la vie apparaît d'un autre type; son idée lui semble être comme inté-

rieure et immanente, et en un double sens : d'abord parce qu'il ne s'agit pas, comme pour la machine, de fabriquer des produits distincts d'elle-même, mais bien de se conserver ou de s'accroître elle-même ; et, en outre, parce qu'elle semble travaillée comme du dedans par le besoin d'atteindre ses fins ; elle peine, elle essaye, elle tâtonne ; c'est une machine qui ne cesse jamais de se construire ou de se réparer ; en qui œuvre et constructeur, d'une part, ne font qu'un ; et qui, d'autre part, en est toujours à la phase des essais et de l'ajustement. Dans les œuvres de la technique humaine, la finalité apparaît dans les résultats obtenus et dans la nécessité de les obtenir ; dans les œuvres de la vie, elle semble résider plutôt encore dans la spontanéité de leur recherche. On peut la constater sans renoncer le moins du monde à étudier le mécanisme du processus qu'elle y emploie.

A vrai dire, cette organisation et cette construction de soi par soi sont surtout visibles, chez l'être vivant, dans la phase du développement, depuis la fécondation du germe jusqu'à la pleine réalisation du type spécifique à l'âge adulte ; la forme normale une fois rejointe, le jeu des fonctions et des tendances semble n'avoir plus qu'un rôle principalement conservateur ; c'est le triomphe de l'instinct de conservation au sens restreint ; puis enfin l'évolution devient régressive : c'est le vieillissement et la mort. Mais d'autre part, et si l'on regarde plus loin, par la génération le mouvement reprend son caractère progressif ; le cycle vital recommence chez des individus nouveaux ; s'il n'était pas limité du dehors, soit par un milieu défavorable, soit par la concurrence d'espèces antagonistes, la cellule vivante semble capable de proliférer et de se mul-

tiplier sans terme ; toute vie semble envelopper une capacité d'expansion à l'infini ; ainsi, au moins au point de vue quantitatif, elle paraît essentiellement progressive. Elle le paraît encore au point de vue qualitatif, bien qu'un critérium nettement objectif nous manque ici, si l'on considère dans son ensemble l'évolution des espèces ; ou, plus nettement encore, sur chaque ligne de la classification biologique, la complication des organes et des fonctions, la diversité croissante des modes d'activité, les prises de contact de plus en plus variées, délicates et subtiles avec les forces extérieures, depuis les êtres monocellulaires jusqu'aux grands vertébrés et à l'homme. Non sans doute que ce progrès soit linéaire et régulier : il peut se faire, comme y a insisté M. Bergson, sur des voies multiples et divergentes, selon des types d'organisation hétérogènes, entre lesquels on ne saurait sans arbitraire établir de succession, de commune mesure ni de hiérarchie. Mais tout se passe bien comme si, sur notre planète au moins, se déroulait à travers le temps ce que M. Bergson a appelé l'élan vital : un indéfini progrès de la vie, se prolongeant, se diversifiant et se développant sans cesse, en s'assimilant le plus possible de matière inorganique ; et la loi inverse de dissolution, de dégradation et d'assimilation qu'a mise si fortement en lumière M. Lalande, loin de l'exclure, n'a de sens au contraire qu'en corrélation avec ce primitif jaillissement et cette incoercible poussée en avant.

*
* *

Si l'on veut considérer les mêmes faits essentiels du point de vue psychologique et les traduire en

termes d'expérience interne, on dira que tout vivant est un faisceau de tendances. Sans arrêt, depuis la naissance, avant cela même, dans le développement du germe, la vie consiste en ces mouvements spontanés et dirigés, que le milieu extérieur ne fait que stimuler, qui aboutissent à le modifier aussi à quelque degré, mais qui toujours se suscitent l'un l'autre en vertu de nécessités intérieures ; on peut les nommer indifféremment, et selon les points de vue, fonctions, instincts, ou tendances : telles sont toutes les fonctions de la vie végétative, sécrétions, respiration, nutrition ; tel encore l'exercice de chacun de nos sens. Et sans doute la méthode de la biologie sera de s'essayer à en faire évanouir le mystère, d'en restreindre le caractère de finalité, ou de le rejeter en deçà des données actuelles de l'observation, en les concevant comme des mécanismes tout montés en nous, comme, à la limite, des ressorts tendus, que déclenche l'excitation appropriée : mais l'obscurité de la finalité fonctionnelle est reportée dès lors aux origines, et à la manière dont ces mécanismes ont pu être montés, ou se monter d'eux-mêmes. Le problème de la nature et de l'origine des tendances ou des instincts ne fait qu'un en effet avec celui de la vie même : c'est dire que, dans l'état actuel de la science, ils sont au même degré insolubles.

Parviendrait-on même à expliquer mécaniquement les divers « comportements » des êtres vivants, il reste que, au moins chez les grands mammifères et chez l'homme, ils ont une face interne et se traduisent dans la conscience ; aux grandes fonctions physiologiques, nutrition, locomotion, reproduction, correspondent les impressions les plus primitives et les plus fondamentales de la vie psychologique.

Celle-ci ne se superpose pas simplement à la vie organique, mais y plonge par toutes ses racines ; il n'est pas exclu même que la conscience double en quelque façon la vie organique à tous ses degrés ; en tout cas, s'il vient à coup sûr un moment où elle semble la déborder de toutes parts et dans une large mesure s'en libérer, elle en surgit d'abord, et l'exprime par ses manifestations élémentaires. Dans la mesure où elle est consciente, une fonction qui s'exerce, une activité vitale qui se tend et se détend tour à tour, apparaît, avec une coloration incontestablement propre, comme une finalité saisie directement dans son jeu même, dans le mouvement par lequel elle se réalise et se satisfait, comme une tendance.

Or, qu'on les considère du point de vue extérieur et biologique ou du point de vue de la conscience, les tendances présentent un caractère d'une importance capitale : elles sont susceptibles de se modifier par leur exercice même et de devenir autres en durant, par une déviation plus ou moins lente et insensible. Toute tendance fonctionnelle suppose une certaine accumulation et tension d'énergie, ayant en soi de quoi commencer une action, mais non l'achever ; le vivant cherche à réaliser avec le milieu un équilibre plus ou moins durable, mais jamais définitif pourtant, en empruntant ce qui lui est assimilable ; l'aliment est cela même qui permet à une fonction de continuer à s'exercer, de s'accroître et d'atteindre sa plénitude. Elle entraîne donc une modification et de ce milieu où elle puise, et d'elle-même ; elle s'intensifie ou s'affaiblit, se développe ou s'altère, par le fait même qu'elle s'est exercée déjà et par les conditions où elle s'est exercée. Cette plasticité peut être appelée,

à ses niveaux successifs, mémoire, habitude, hérédité. Aussi est-il chez tout vivant, à côté des tendances innées, des tendances acquises ; à côté des plus primitives et simples, d'autres de plus en plus complexes, s'impliquant mutuellement, ou bien fondues l'une dans l'autre. Posée déjà avant Pascal, la question s'impose impérieusement à la pensée moderne, de savoir si celles mêmes qui nous apparaissent aujourd'hui naturelles ne sont pas au fond « de vieilles coutumes ». Quelques difficultés techniques qu'elle présente, et de quelques façons diverses qu'on en puisse concevoir les modalités, la grande idée transformiste domine depuis presque un siècle toutes les perspectives des sciences de la vie ; et, hypothétique tant que l'on voudra, ce n'est plus guère qu'à sa lumière qu'on y peut chercher encore à comprendre et à expliquer. L'histoire de la vie, ce n'est dès lors que l'histoire même des grandes tendances vitales.

Mais, si loin que l'on en remonte le cours, puisque les origines nous échappent, toujours l'on rencontrera des puissances de mouvements déjà déterminées, de l'énergie déjà à l'état de tension, apte à se dérouler suivant un certain rythme et non un autre, et dans certaines directions seulement ; les hasards de l'expérience pourront sans doute les modifier ou les infléchir, mais entre des limites plus ou moins étroites. Ce que l'hérédité transmet d'une génération à l'autre, comme l'habitude d'une phase à l'autre de la vie individuelle, ce ne peuvent être de simples éléments matériels inertes, mais vraiment des virtualités et des impulsions, c'est-à-dire une continuité dynamique toujours en quête de son équilibre, une propagation indéfinie de mouvements se déterminant l'un

l'autre, à travers les organismes successifs qu'ils créent, puis dépassent et prolongent en des organismes nouveaux, le long d'une lignée entière, ou, au delà, de toute une évolution spécifique, au delà encore peut-être.

Selon les doctrines embryologiques contemporaines, la cellule vivante nouvelle, résultat, au moment de la conception, de la fusion des deux cellules génératrices, se dédouble dès l'abord et se multiplie en deux séries indépendantes : l'une formera, par des différenciations successives, l'organisme de l'être nouveau, le *soma*, destiné à grandir et à mourir ; et l'autre formera le *germen*, qui, déposé dans l'individu naissant et constituant ses éléments reproducteurs, est destiné à une fécondation nouvelle et ainsi à la transmission des traits ancestraux aux descendants. Si paradoxale que puissent paraître d'abord ces cloisons étanches établies entre le *germen* et le *soma*, et cette radicale dualité de la vie de l'espèce et de celle de l'individu ; si peu vraisemblable que soit cette impénétrabilité absolue de la première par rapport à la seconde, laquelle n'en serait que le véhicule et l'enveloppe, et par où se trouverait exclue toute possibilité d'acquisition de caractères adaptatifs et toute action modificatrice directe de la part du milieu ; la thèse n'en fait pas moins ressortir en pleine lumière une vérité, qui en reste au fond indépendante : c'est que toute vie est en son principe supra-individuelle, indéfinie et impérissable ; que, des parents aux descendants, la distinction n'est au fond que superficielle et secondaire ; que ceux-ci leur ressemblent moins qu'ils ne sont eux-mêmes en quelque façon et proprement les continuent, et que ce n'est pas par une métaphore, à peine par une hyperbole, que

les pères sont dits revivre et se prolonger en leurs enfants. D'où il suit que, chez tout vivant, les instincts ou les tendances sont aussi primitivement et fondamentalement spécifiques qu'individuelles ; que nos fins débordent l'individu que nous sommes ; et qu'enfin, même dans les formes d'activité en apparence les plus égoïstes, c'est d'instinct, que nous le voulions ou non, quelque chose d'autre, de plus profond et de plus durable, que nous poursuivons... Ainsi, certaines des spéculations les plus hardies de la métaphysique semblent trouver un point d'appui dans les hypothèses de la science positive.

* *

Mais une autre conclusion encore, de haute conséquence psychologique et morale semble suggérée par la biologie. Un en son point de départ apparent, puisqu'il provient d'une unique cellule fécondée, l'être vivant est déjà alors inépuisablement complexe en sa constitution intime : il unit en soi deux hérédités différentes, et par là remonte aux origines les plus lointaines de l'espèce. Il se développe ensuite par une différenciation croissante, que le milieu ne peut influencer que dans une certaine mesure, car elle est déterminée déjà dans ses grandes lignes et par le type de l'espèce à laquelle il appartient et par son ascendance particulière. A chaque étape de ce développement, les fonctions diverses progressivement apparues doivent se maintenir dans cet équilibre interne qui constitue son type et son être même, équilibre toujours fragile, toujours menacé, dont tout ébranlement notable constitue une anomalie ou de structure ou de fonctionnement, monstruosité ou maladie, et dont toute rupture le condamne

à mort. L'unité de l'être vivant n'est donc à aucun degré une unité arithmétique, la permanence d'un élément indécomposable et immuable, ce n'est pas l'unité d'une substance à l'ancienne mode, imagination, au vrai, toute matérielle et matérialiste : c'est l'unité complexe d'une organisation et d'une adaptation, analogue à l'idée directrice qui ordonne et maintient les parties concourantes d'une œuvre d'art ; unité de construction et d'harmonie, incessamment active, souple et ingénieuse, qui s'accommode d'une certaine diversité de circonstances et de milieux, mais qui, sans trêve, doit modifier, adapter, tempérer les divers aliments dont elle se nourrit, les divers organes dont elle dispose, pour les conformer, par de petites et constantes concessions mutuelles, à l'ordre esthétique par où elle semble guidée. Ou encore, c'est l'unité d'une direction première, d'un puissant élan originel, selon M. Bergson : unité en tout cas déjà comme spirituelle, toute proche de l'ordre de la pensée, de la pensée qui la saisit comme une coordination et une harmonie, et sans doute aussi de la pensée intérieure que toute vie exprime.

Mais, dès lors, cette unité d'un être vivant n'est jamais toute donnée, pour être simplement conservée ; jamais parfaite ni acquise ; mais toujours à défendre, à achever et à reconquérir. Car l'exigence de coordination qui fait l'organisme et l'unité biologique se reflète et se retrouve au sein de la conscience. Dans l'être conscient, animé du dedans par une multiplicité de besoins et de tendances qui correspondent d'abord à ses diverses fonctions vitales, chacune est saisie comme une continuité dynamique, une tension plus ou moins clairement orientée, mais jamais indifférente au sens de son

déploiement ; or, du milieu même de ces tendances multiples, par le jeu complexe et obscur de leur fusion et de leur implication mutuelle, et parce que leur multiplicité même n'est que la différenciation de l'impulsion originelle unique, apparaît comme une tendance nouvelle, qui vise à l'ordre, à l'adaptation et à la modération mutuelle de toutes les autres. Elle en est distincte, et pourtant analogue de nature à cette force vivante qui, à travers la durée et ses phases successives, fait l'unité de chaque fonction particulière. Elle est du genre déjà de ce qui pourra s'appeler un vouloir.

II

Nous venons d'admettre qu'à tout ce que le biologiste considère du dehors comme instinct et fonction, peut correspondre vraiment quelque chose dans la conscience ; que l'homme au moins peut saisir en lui-même le jeu de ses tendances.

A vrai dire, bien des psychologues de nos jours déclarent les tendances inconscientes, et veulent y voir comme les postulats de la vie psychologique, plutôt que comme ses données premières. Ils n'en admettraient volontiers qu'une définition exclusivement objective, comme celle de Ribot, qui voyait en elles des « mouvements naissants ». Or, du mouvement nous ne saisirions jamais que des états et comme des stations successives, qui se succéderaient plus ou moins rapidement, mais jamais à proprement parler le passage de l'une à l'autre. La représentation cinématographique du mouvement n'est qu'une série de vues, chacune en elle-même immobile. L'immobilité, chez Zénon, de

la flèche qui vole aurait son équivalent dans la détermination en soi de chaque état de la conscience selon une psychologie associationiste. Il n'en pourrait être autrement, dès lors, des mouvements ou des activités d'origine interne. Les nerfs centripètes seuls apporteraient au cerveau les excitations qui donnent lieu à nos diverses espèces de représentations, et par suite ne refléteraient jamais, à chaque moment, que les états successifs de notre corps, dont le déroulement rapide et la fusion dans la mémoire produiraient seuls l'illusion d'une conscience directe du mouvement lui-même; de même, l'illusion de prendre conscience du jeu centrifuge de l'énergie nerveuse; plus généralement, de l'effort en train de s'exercer, de la tendance en train de se vivre, de toute activité en acte.

La question de savoir si l'activité des nerfs centrifuges peut ou non s'accompagner de conscience, et si nous saisissons jamais autre chose, dans le jeu de nos muscles, que les modifications déterminées en eux sur le commandement du cerveau et rapportées secondairement à ce même cerveau comme la constatation toujours passive de simples états de fait, la question est de l'ordre de la physiologie plutôt même que de la psychologie expérimentale; et elle ne peut guère se poser qu'au niveau proprement de l'activité musculaire. Mais le problème reparaît, pour le psychologue, au plus intime de la vie consciente. Ce que l'on dit être la fusion par la mémoire immédiate d'une série d'immobilités successives, et où, sans s'apercevoir que l'on mêle des renseignements d'origine extérieure aux données subjectives, l'on veut voir une illusion; cette fusion active, c'est l'intuition même du mouvement, qui reste pour la conscience, en tout état de cause, une

impression indécomposable et *sui generis*. Cette rapidité avec laquelle, dans la perception ou au cinéma, se substituent l'une à l'autre les positions successives d'un même mobile, c'est cela même qui est le mouvement pour la conscience, puisqu'elle ne laisse subsister aucun intervalle entre elles ou comble ceux qui, objectivement, pourraient subsister; elle est synthèse ou pensée immédiate.

Dès lors, si, qu'on le veuille ou non, il faut toujours admettre une connaissance indécomposable du mouvement en tant que tel, à plus forte raison encore en faut-il admettre une des activités d'origine interne. Il est une distinction immédiate, dans la conscience, qu'on ne peut contester : elle connaît, d'une part, des représentations ou des états, plus ou moins nettement déterminés, à contours de quelque fixité, qui ne sont que ce qu'ils sont, tels ou tels, — une couleur, un son, un contact, ou encore une saveur agréable, une douleur, — états que l'on pourrait dire statiques, même s'ils disparaissent et se remplacent l'un l'autre assez vite, parce qu'en eux-mêmes il nous paraissent en quelque sorte qualitativement définis au moment quelconque du temps où nous les prenons; si souvent qu'ils se produisent ou quelque durée qu'ils occupent, ils nous en semblent en quelque mesure indépendants, et ce n'est pas de là qu'ils tirent leur détermination et leur nature même. Mais, d'autre part, la conscience comporte aussi des éléments que l'on ne pourrait presque plus sans se contredire appeler des états ou des données, qui apparaissent comme proprement dynamiques, et forment comme le lien entre les premiers, qu'en quelque sorte ils sous-entendent : tels l'unité d'un effort, d'un désir, d'une tendance, une direction de l'attention, l'évolution d'un sen-

timent ; sans ceux-ci les premiers resteraient comme discontinus, et ne pourraient même pas faire partie de la vie d'une même conscience. Sans doute, ces éléments dynamiques ne sauraient être saisis isolément et comme abstraitement sans par là même s'immobiliser, se morceler, et, en devenant à leur tour des états, se dénaturer en ces données statiques mêmes desquelles nous voudrions les distinguer. Mais, réciproquement, celles-ci ne sont saisies que se détachant sur un arrière fond plus ou moins continu, que comme les points saillants d'une courbe qui les relie : tel est le mouvement même de nos sentiments, et ce « courant de conscience » que la psychologie de James et de Bergson a découvert, en opposition à la psychologie atomistique d'un Hume ou d'un Mill. Peut-être a-t-elle le tort, à son tour, de vouloir le séparer des représentations plus stables et plus déterminées en elles-mêmes, — sensations, perceptions, idées ; les éléments de l'une et de l'autre sorte ne sont sans doute jamais saisis que dans leur corrélation mutuelle. En tant qu'aspects ou que rythmes particuliers de ce courant, rien ne nous paraît donc plus inexact que de déclarer inconscientes nos tendances, puisqu'elles sont au contraire présentes et éléments dans tous nos actes de conscience ; et de même, de déclarer inconscient dans nos divers sentiments tout ce qui n'y est pas proprement intellectuel ; ou, dans la pensée même, au delà de ses divers termes, au delà des représentations ou des idées qui y entrent, l'activité synthétique qui les unit et leur donne un sens.

C'est peut-être ici, au niveau de l'activité proprement intellectuelle, que ce dynamisme de la conscience se révèle le plus clairement, puisqu'il est la pensée même. James en particulier a eu le mérite

de dégager, parmi les éléments de la conscience, ce qu'il appelle des « sentiments de relations », d'un terme peut-être équivoque, parce qu'il n'en met pas assez en lumière le caractère actif : ces intuitions des divers types de rapports que nous pouvons établir entre nos perceptions ou nos idées, et que représentent dans le langage les prépositions, ou les conjonctions, ou les flexions d'un temps verbal ; des mots comme *et*, *car*, *donc*, *cependant*, *d'ailleurs*, *par contre*, etc., marquent les diverses attitudes par lesquelles l'esprit accueille, élabore, unit ou sépare, coordonne ou subordonne les éléments de la connaissance ; ils expriment les opérations mêmes de la pensée. Sans même se laisser représenter par des mots distincts, ces attitudes sont impliquées dans toutes nos idées abstraites et générales, lesquelles, nous n'en doutons plus aujourd'hui, sont moins des résidus ou des agglutinations de représentations sensibles, que la conception et l'affirmation entre elles de certains rapports déterminés. L'idée de chien est moins une superposition et une fusion d'images diverses de chiens particuliers, que le signe évocateur d'une série, soit de rapports abstraits, soit d'attitudes sentimentales ou corporelles, soit d'activités pratiques, dont les divers chiens peuvent êtres indifféremment l'occasion.

S'il y a ainsi, sur le plan de la pensée proprement dite, une intuition incontestable de notre activité synthétique et de notre faculté de juger, il faut, croyons-nous, en admettre l'équivalent au niveau du sentiment et de la pratique ; une passion, ou plus élémentairement un désir, n'est pas une simple succession de chocs émotifs, d'états alternatifs d'espérance ou de crainte, de plaisirs ou de douleurs, liés à des représentations ; l'analyse qui, les discer-

nant même avec toute la minutie et la perspicacité imaginable, ne voudrait voir qu'eux, laisserait encore échapper quelque chose d'essentiel : le sentiment direct de leur évolution, de leur intégration en un même dynamisme ; dynamisme qui sans doute n'est jamais perçu en dehors d'eux, mais en dehors duquel, à leur tour, ils n'auraient ni sens, ni orientation déterminée, ni efficace. Et l'on peut retrouver là si l'on veut la durée bergsonienne, la mémoire active et vivante, c'est-à-dire l'esprit lui-même, mais à la condition, nous le verrons, d'en compléter par d'autres éléments la notion. De même ordre encore apparaît, au niveau le plus humble et le plus voisin des simples fonctions biologiques, le sentiment de nos besoins, et de tout ce qu'il y a de mouvant et d'actif dans notre cœnesthésie.

Si l'on essaye maintenant de préciser, dans la conscience immédiate que nous en prenons, les caractères de la tendance, par opposition aux états que nous avons appelés statiques, on trouvera d'abord la continuité. Il y a, incontestablement, des éléments nettement discontinus dans la vie intérieure : sensations proprement dites, émotions, actes ; mais ils ne se détachent que sur la liaison non morcelée et l'évolution ininterrompue d'une cœnesthésie ou d'un sentiment ; c'est à ce côté dynamique de la conscience que se rapportent au fond toutes les pénétrantes analyses bergsoniennes ; et là se trouvent peut-être les racines psychologiques de nos idées d'unité et d'identité personnelles, peut-être aussi de nos idées de substance et de cause.

Mais cette continuité est bien celle d'une tendance : c'est-à-dire, qu'avec des rythmes infiniment nuancés ou divers, des hauts et des bas, des concentrations et des relâchements, elle est une tension incés-

sante ; sans doute un commencement de mouvement, selon la formule de Ribot, mais en outre une aptitude à le prolonger, une poussée, un élan. Aussi, à quelque moment qu'on essaye de la saisir, la tendance n'y apparaît jamais complète, jamais suffisamment définie par ce qu'elle y est déjà, puisqu'elle est tournée vers l'avenir, toujours sur le point de sortir de soi et de se dépasser. Elle est un sentiment d'incomplétude et de malaise, une irritation de soi et de l'état présent et une impatience d'aller au delà ; non pas douleur pourtant, car il y a la source de toute joie dans cette activité en exercice ; ni plénitude de joie non plus, car il y a certainement un aspect douloureux dans cette insatisfaction et cette inquiétude. Si confuses qu'elles restent dans leur contenu logique, nous saisissons là la réalité psychologique des notions de virtualité et de puissance. Car, même lorsque aucune idée précise ne l'éclaire encore sur son but, la tendance est essai, velléité, marche tâtonnante en avant ; aptitude, non pas certes à deviner miraculeusement ce qui lui manque, mais à éprouver au moins, parmi ce que l'expérience lui fera rencontrer, ce qui est et ce qui n'est pas propre à la favoriser, à lui donner l'équilibre intérieur auquel, aveuglément, elle aspire ; elle est une attente et une recherche ; elle a donc déjà ainsi, si obscurément et imparfaitement que ce soit, une orientation ou une direction ; elle est finalité vivante.

III

Le point de départ de toute psychologie de l'action ne peut donc être que l'existence de la tendance,

c'est-à-dire de la finalité ; et nous ne croyons pas que celle-ci puisse se concevoir comme séparable de la conscience, sous une forme d'ailleurs aussi rudimentaire, obscure et confuse qu'on le voudra. « Mouvements naissants », dit-on : mais il reste à savoir ce que l'on met sous cette épithète. Ce qui s'y cache, c'est bien sans doute le sentiment de ce qu'ils ont d'inachevé, une sorte d'espoir en acte et de vague confiance que la rencontre et la conquête est possible de ce qui leur manque pour s'achever. Dès lors, si tout est indifférent pour la matière définie comme brute et inerte (et sous réserve du problème métaphysique de la réalité d'une telle matière), dès qu'une tendance est donnée au contraire, et un être doué de tendance, tous les objets de l'univers peuvent se distribuer aussitôt et par rapport à lui en deux groupes, selon qu'ils sont aptes à le servir ou non ; ils deviennent susceptibles, non plus seulement d'être constatés, mais d'être appréciés, estimés ; les qualifications de bons et de mauvais prennent un sens, et, au moins relativement à cet être, ils ont, positive ou négative, une valeur. Dans l'interaction de plus en plus complexe de l'être vivant et de son milieu, les tendances et la conscience se développent simultanément, quel que soit celui des deux aspects qui détermine l'autre ; et tendance et conscience, sous réserve d'une analyse plus complète, enveloppent au moins une dualité, plus ou moins nette : celle de la tendance même en tant qu'état d'inquiétude, d'instabilité, de dynamisme ; ou encore, si l'on préfère, de privation, de manque, de besoin en même temps que de tension et d'effort ; et celle de quelque chose qui s'oppose à elle ou s'offre à elle, comme pouvant la compléter et la satisfaire.

comme sa fin. Et l'équivoque de ce mot *objet* est ici instructive : l'objet, c'est la chose placée devant elle, distincte d'elle et extérieure ; mais c'est aussi *son objet*, ce vers quoi elle s'oriente pour supprimer l'intervalle qui l'en sépare, de la coupe à la lèvre.

Si nous suivons maintenant l'évolution schématique de la tendance, c'est ici que nous trouverons la donnée essentielle de la sensibilité humaine, dont les conditions et la nature dominant toute la théorie de la vie psychologique et morale : le plaisir et la douleur. Lorsque la tendance atteint son objet, c'est-à-dire rencontre ou provoque les conditions extérieures optima qui permettent son exercice complet et facile, elle en jouit : il y a satisfaction, plaisir ou joie. D'où il suit que le plaisir ou la joie sont le signe de la tendance satisfaite, ou plutôt la tendance même en train de se satisfaire, mais non son but. Ce à quoi elle tend, c'est à l'objet même, connu ou pressenti, qui lui manque, et non pas au plaisir comme résultat de sa possession et distinct de celle-ci : puisque ce plaisir n'est possible que si la tendance existe au préalable. Il en sera ainsi à tous les étages de l'activité psychique : le plaisir de la nourriture ne se conçoit pas plus sans la faim, que, sans l'amour, les joies de la tendresse, ou sans la curiosité, la joie de savoir. La tendance est appétit d'abord, besoin de se développer, effort pour sortir de son état présent, pour le dépasser, se répandre et s'épanouir, et non se replier sur elle-même et se complaire passivement dans un bien acquis. La jouissance est conséquence et non cause. On ne peut même pas dire, et ce serait moins inexact pourtant, qu'elle est essentiellement effort pour mettre fin au malaise de son incomplétude initiale, puisque ce n'est que

si elle ne peut atteindre son objet, se déployer heureusement, que ce malaise se précise comme tel et qu'elle est conscience d'une douleur : d'abord, et d'instinct, le vivant est tout entier dans sa tendance même, tourné vers ce à quoi il aspire. Tant que le déploiement d'une activité vitale quelconque est encore libre et aisé, il est plutôt agréable que pénible ; et toute joie est inséparable d'une activité qui s'exerce ; à la rigueur, il n'est sans doute pas de joie vraiment passive. Et là apparaît donc l'illusion de tout utilitarisme en morale comme de toute doctrine de l'universel égoïsme en psychologie : ni le plaisir ni le bonheur ne sont, au vrai, nos fins naturelles et uniques, comme on le pose si souvent en axiome, bien que toute fin, quelle qu'elle soit, ne puisse nous attirer ou être atteinte que sous le signe du désirable et de l'agréable. Dire que l'on met son plaisir ou sa joie dans ce que l'on désire, ce n'est que tautologie, et ne rien dire d'autre, sinon qu'on le désire : mais cela ne signifie nullement que le plaisir attendu soit la cause de la tendance même. Si nous n'y tendions pas premièrement, la jouissance en serait impossible et contradictoire. Liés à toute activité qui s'exerce dans son sens et selon son rythme normal, les états de joie en ponctuent les péripéties et les progrès, et semblent en gros proportionnels à son intensité. Inversement sans doute, des états plus ou moins désagréables ou douloureux résultent des tendances non satisfaites, ou contrariées, ou épuisées ; et la thèse est connue selon laquelle il y a deux types de douleur pour un seul de plaisir : l'exercice exagéré de la tendance pouvant être pénible, comme d'autre part son non-exercice ou sa négation. Ainsi, dans ses relations variables avec la tendance,

le même objet extérieur peut nous causer de la douleur quand nous en sommes privés, de la joie quand nous l'acquérons, et de la douleur encore, sous forme de lassitude ou de dégoût, lorsque la possession en survit au besoin et au désir.

Sans doute, de graves objections ont pu être faites à cette conception qui, depuis Aristote, relie les états affectifs à l'activité : des physiologistes soutiennent l'existence de nerfs spéciaux pour le plaisir et la douleur, ou même pour chacun des deux états ; des psychologues ont pu insister d'autre part sur l'existence d'états agréables ou désagréables à tous leurs degrés, et qui ne seraient en corrélation avec aucune tendance préalable : tels « les plaisirs purs » de Platon, ceux de la contemplation esthétique par exemple. — On a pu répondre en rattachant ces derniers à des tendances plus ou moins inaperçues, faiblement conscientes, comme celles qui règlent le fonctionnement de chacun de nos organes, même celui des yeux ou des oreilles, et qui ne se découvrent que lorsque des circonstances exceptionnelles privent ces organes de leur exercice normal et habituel. — Mais il semble surtout qu'une distinction s'impose de plus en plus à la psychologie contemporaine (1) : il existe bien certains plaisirs ou certaines douleurs qui ont une spécificité qualitative irréductible, et qu'il faut sans doute

(1) Cf. sur ce point la discussion récente et très intéressante de M. Pradines (*Revue Philosophique*, nos de mars et de mai 1927). Peut-être peut-on en accepter les conclusions générales sans les lier à la thèse propre à l'auteur et qui peut paraître paradoxale, de « l'hétérogénéité fonctionnelle de la douleur et du plaisir ». Si le plaisir nous paraît bien, comme à lui, corrélatif d'un besoin satisfait, nous ne voyons pas comment le besoin non satisfait pourrait rester étranger à toute nuance, dans la conscience, de malaise ou de douleur, à toute coloration désagréable.

considérer comme des espèces de sensations particulières, analogues et aussi déterminées que les données de nos cinq sens : une brûlure, une coupure, le plaisir sexuel, sont des sensations aussi spéciales et hétérogènes à toute autre que le rouge ou le bleu, un son aigu ou grave, le parfum de la rose ou du muguet : pour ceux-là il faudrait sans doute admettre des conditions de transmission nerveuse spéciales elles-mêmes. Mais, à côté de telles sensations de plaisirs et de douleurs, il y a le rythme même de l'affectivité, le caractère plaisant ou pénible en général, l'agréable et le désagréable, qui resteraient liés à toute activité, à tout exercice d'une fonction psychique quelconque. — Les données actuelles de la science ne ruinent donc pas la conception essentielle de la sensibilité, qui lie le plaisir et la douleur, pris au sens le plus large, au jeu même de l'activité et de la tendance.

Il est clair, après cela, que, par le mécanisme de la mémoire et de l'association des idées, le plaisir et la douleur une fois prévus peuvent se transformer par là, mais secondairement, de conséquence en fins directes et en buts : tel est l'effet inévitable de l'expérience et du développement de l'intelligence. La faim est bien la condition fondamentale du plaisir de manger ; mais, chez le gourmand ou le gourmet, le souvenir de ce plaisir éprouvé peut survivre à la faim, ou en devancer le retour, et servir à la stimuler ; l'imagination y suffira d'abord, et au besoin toutes sortes de pratiques et d'artifices ; beaucoup de nos arts et les diverses formes du luxe ne tendent guère ainsi qu'à susciter artificiellement des besoins ; les vices n'ont pas d'autre origine psychologique ; et de profondes modifications en résultent, qui en

arrivent à prendre presque, dans l'humanité, la valeur de traits spécifiques : c'est ainsi par exemple que l'instinct sexuel y perd son caractère étroitement périodique. La sensualité, dans l'ordre des fonctions corporelles, le dilettantisme, dans l'ordre des activités de l'esprit, ne sont au vrai qu'une sorte de renversement de l'ordre naturel des phénomènes de l'affectivité, qu'une interversion en fins artificielles des simples conséquences de nos tendances, et de ces plaisirs qui d'abord ne font qu'en signifier, en même temps qu'ils le récompensent, le déploiement normal. Mais ceux-ci ne sauraient jamais être, dès lors, vraiment primitifs : tous les grands instincts ou les passions fondamentales sont, et chez l'homme, et plus clairement encore chez les êtres animés en général, autre chose et plus profonds que la poursuite de la joie et la fuite de la douleur.

*
* *

Ainsi l'intelligence, qu'à l'origine elles soutiennent et dirigent, réagit ensuite sur nos tendances, pour les compliquer, les diversifier, parfois les détourner de leur voie normale, et ainsi faire apparaître toute la gamme des sentiments humains. En tant qu'ils sont des sentiments d'ailleurs, c'est-à-dire quelque chose de proprement éprouvé plutôt que pensé, l'analyse en est inépuisable, et même presque contradictoire, puisque seuls les éléments plus ou moins représentatifs qu'ils enveloppent pourront être proprement définis. Mais si pourtant ceux-ci n'en sont séparables que par abstraction, ils peuvent suffire sans doute et à les évoquer pour nous, et à en déterminer l'origine ou les conditions essentielles ; c'est ainsi que, depuis Spinoza les phi-

losophes, et dans leurs analyses concrètes les romanciers, les dramaturges ou les moralistes, n'ont cessé de tenter la classification et la genèse des sentiments.

Une double distinction, dont l'essentiel se retrouve chez Renouvier, nous paraît en éclairer l'étude. C'est d'abord qu'il faut distinguer les sentiments généraux qui se produisent au cours de l'évolution de toutes les tendances quelles qu'elles soient, et en marquent en quelque sorte les moments ou les péripéties, de ceux qui caractérisent dans ce qu'elles ont de spécifique chacune des tendances diverses. Et c'est ensuite qu'il y a, dans le déroulement de toute tendance, des phases de développement, d'activité, de tension proprement dynamique, où la tendance mérite vraiment son nom ; et des moments en quelque sorte de pause, de station ou d'arrêt, plus ou moins prolongés, plus ou moins apparentés à la jouissance ou à la souffrance en tant que telles, qui se caractérisent à la conscience par ce qu'ils sont à l'instant où on les ressent, et non plus, comme les premiers, par ce qu'ils sont en train de devenir et par leur direction : telles seraient les sensations affectives proprement dites et les émotions. — Ainsi une tendance quelconque, état dynamique primitif, la faim chez le nouveau-né par exemple, rencontrant son objet, l'aliment, donne lieu à l'état statique fondamental, le plaisir. Associée, grâce à la mémoire, à l'idée de l'espèce d'objets en général qui l'ont satisfaite au cours de l'expérience, elle prend le caractère d'une inclination ; liée plus particulièrement à la représentation de tel objet spécial qui l'a satisfaite autrefois, elle est proprement un désir. Par contre, si elle a été contrariée, ou s'est heurtée à un obstacle, et, par la rencontre de tel objet ou en accomplissant tel

acte, a fait l'expérience de la douleur, elle devient une tendance négative, tendance à éviter ou à fuir, aversion pour cette catégorie d'objets ou d'actes, répulsion pour un certain objet ou acte particulier. Si la tendance tarde longtemps à être satisfaite, elle devient de plus en plus impérieuse et apparaît comme besoin. Si elle devient habituelle et tyrannique, violente et exclusive, elle se fait passion, et le plus souvent prend un caractère périodique.

Mais, entre la tendance ou le désir et sa satisfaction, la distance, et dans l'espace et dans le temps, peut être longue ; tout un travail de l'imagination s'y intercale, qui donne lieu à une longue et complexe évolution, qui comporte des hauts et des bas, des moments de recrudescence et des moments d'accalmie. C'est d'abord l'attente ; par la simple supputation du temps qui nous sépare du moment de sa satisfaction, elle se fait impatience ; par la supputation des chances de satisfaction ou de non-satisfaction, des obstacles possibles, c'est, si les chances favorables l'emportent, l'espérance ; et dans le cas contraire, la crainte ; espérance et crainte, selon le théorème fameux, ne se séparant jamais complètement, n'allant jamais l'une sans l'autre, et se transformant, avec les mouvements de notre attention, l'une dans l'autre ; espérance et crainte pouvant aussi, selon que notre tendance est positive ou négative, avoir elles-mêmes ce caractère positif ou négatif : on espère un événement favorable, on craint qu'il ne se produise pas ; on craint un événement défavorable, on espère qu'il ne se produira pas. — Avec les probabilités de la satisfaction, l'espoir se fait de plus en plus assuré, de moins en moins mêlé d'inquiétude, déjà impatient, ou même déjà joyeux

jusqu'à une sorte de jouissance anticipée, de prélibation ; et, dans le cas contraire, la crainte peut aussi passer par tous les degrés, jusqu'au désespoir. — Suivant enfin les oscillations de l'imagination ou de la réflexion, l'espoir et la crainte peuvent donner lieu à des mouvements violents et à des sortes de crises, qui sont les émotions proprement dites : exaltation, enthousiasme, ou au contraire dépressions, défaillances ; ou bien elles aboutissent à des manières de sentir plus durables et plus calmes : confiance, sérénité, contentement ; ou abattement, découragement, résignation.

Dans la recherche de son objet, l'être qui désire peut aussi se heurter à des obstacles extérieurs, qui l'en écartent ou risquent de l'en priver : alors se produisent des émotions plus violentes, la colère ou la peur. Et si ces obstacles sont des êtres vivants, ou servent d'instruments à des êtres vivants, ils peuvent faire naître la haine ; à ceux qui favorisent au contraire notre poursuite s'attachent la reconnaissance et l'amour.

Enfin, la tendance une fois satisfaite, elle peut revivre dans la mémoire ; et, si l'on en évoque toute l'histoire, en provoquer à nouveau, sous une forme atténuée et à l'état d'images, toutes les émotions et les phases affectives ; mais, dans la mesure où on ne les revit pas simplement, mais où on les pense en même temps comme passées, l'impression de leur absence réelle se fondant avec l'impression antérieure renaissante donne lieu à des états nouveaux et complexes, d'une teneur affective inédite : le rappel de la joie perdue devenant tristesse et regret, le rappel de la douleur ou du danger dont nous sommes désormais à l'abri devenant réjouissance et sécurité.

Tous ces sentiments ou ces émotions ne dépendent pas de la nature de l'objet poursuivi, de l'espèce de tendance considérée : les plus hautes comme les plus basses, les plus complexes comme les plus simples, les plus désintéressées comme les plus égoïstes, quel que soit le sens qu'il faut reconnaître à cette distinction, peuvent également donner lieu à des joies et à des douleurs, à des espérances et à des craintes, à des émotions de colère ou de peur, à des réjouissances et à des regrets.



Quelles sont maintenant les tendances essentielles de l'être animé en général, et particulièrement de l'être humain ? Sont-elles réductibles à l'unité ? Sont-elles homogènes, ou révèlent-elles une multiplicité irréductible ? Tous ces problèmes, à les pousser à bout, nous ramèneraient, soit à celui des rapports de l'individu et de l'espèce, soit à celui de la nature même de la vie. Considérons-les au point de vue de la simple description des faits.

Une certaine école psychologique a pu prétendre les ramener toutes à une seule tendance fondamentale, qui serait la recherche de la joie ou du bonheur (et inversement, la fuite de la douleur). Mais si l'on admet que le plaisir n'est pas primitivement et essentiellement la fin des tendances, et qu'il n'y faille voir que la forme commune de leur satisfaction, l'universalité de sa présence en fera peut-être reconnaître la parenté logique, mais non l'unité de direction. Dans le schème général de son mouvement, la tendance, étant activité, est plutôt centrifuge que centripète ; les forces qu'elle emprunte au milieu lui

servent avant tout à continuer à s'exercer ; elle est essentiellement expansion et dépense de soi. Bien plus, déjà dans l'ordre des activités biologiques et instinctives, cette expansion peut être ou celle de l'individu, ou celle de l'espèce ; elle peut se ramener au développement, puis au maintien des fonctions rythmiques par où s'entretient la vie de l'être particularisé, à durée strictement limitée, que nous sommes : respiration, nutrition, circulation, etc. ; mais, à travers celles-ci, des tendances d'une autre direction se font jour, qui visent à la propagation de la race, à la perpétuité, pratiquement indéfinie, de l'espèce. Or, leur satisfaction, au moins chez la femelle, aboutit à des souffrances au moins autant qu'à des plaisirs ; ressenties sans doute par l'individu, elles ont si peu sa propre conservation pour fin que, dans plus d'une espèce vivante, elles constituent pour lui un involontaire suicide (1) : elles sont, biologiquement, orientées dans le sens précisément opposé à celui par lequel on peut définir l'égoïsme. Et il est clair sans doute que l'expérience du vif plaisir qui sanctionne les besoins génésiques ne tarde pas à en changer la nature psychologique ; qu'il vient un moment où c'est ce plaisir principalement ou uniquement que l'homme au moins prévoit et recherche ; qu'il parvient à se le procurer en se dispensant de ses conséquences s'il les juge onéreuses et à tromper son instinct même ; et qu'à ce stade la sensualité devient une des formes les plus nettes de l'égoïsme, d'un égoïsme plus ou moins réfléchi. Mais il n'en est pas moins vrai que l'instinct primitif et sa finalité naturelle restent ici d'orientation extra ou ultra individuelle ; et que,

1) Cf. A. Cresson, *L'Espèce et son serviteur*.

aussi longtemps que les espèces animales dureront et qu'il y aura des générations humaines, il faudra bien que l'instinct spécifique sous sa forme authentique ait gardé sa prépondérance.

L'homme, en outre, comme un grand nombre d'autres espèces, est un animal social ; il l'est, nul ne le conteste plus, d'instinct et de par la loi de sa constitution même, à la fois physique et psychologique, et non en vertu d'un accord réfléchi ou d'un calcul d'intérêt. La zoologie nous montre que les espèces animales dont il est le plus proche et dont peut-être il descend, les grands singes anthropomorphes, vivent déjà par bandes, et qu'ainsi l'instinct grégaire et sympathique est en lui plus ancien que son humanité même. Et une autre considération d'ordre biologique met le fait hors de contestation : la période de gestation, puis d'éducation qui va, pour chaque nouveau représentant d'une espèce, de la conception au moment où il peut se suffire à lui-même, paraît proportionnelle, non seulement à la durée normale de la vie dans cette espèce, mais à sa complication organique ; il n'est pas douteux que l'espèce humaine est celle où la longueur en est maxima. En outre, les enfants ne naissent pas, dans l'humanité, par portées, les jumeaux mêmes y sont très exceptionnels, de sorte que la phase d'éducation des enfants y va de la naissance du premier né au moment où même le dernier n'a plus besoin de soins : si l'on ajoute dès lors cette longue période à celle où le père et la mère ont jadis vécu eux-mêmes sous la protection et dans la familiarité de leurs propres parents, on obtient un laps de temps supérieur à la durée moyenne d'une vie d'homme. D'où l'on doit conclure que nécessairement, étant ce qu'elles sont, les races humaines

n'ont pu survivre, ou même se constituer, que parce que toujours les adultes y ont pris un soin prolongé de leurs petits, que les générations successives y sont restées toujours en contact ininterrompu, en d'autres termes, que toujours la société y a existé : que ce soit d'ailleurs sous la forme de la famille patriarcale, ou du clan et de la tribu totémique, ou d'une communauté plus ou moins inorganisée.

A ces traits propres de la physiologie humaine correspondent ou s'ajoutent ceux de sa psychologie : grâce au développement supérieur de sa mémoire et de son imagination, que seule d'ailleurs la vie sociale a rendu possible, l'homme est capable de se représenter avec une netteté et une intensité relatives, d'après leur expression, — gestes, jeux de physiologie, et enfin cris et paroles, — les états d'âme de son semblable ; dès lors, il évoque en lui-même sa vie, il sympathise avec lui ; par suite il est spontanément enclin à agir pour lui : « J'ai mal à votre poitrine » ; la bienveillance, l'affection, la tendresse, l'amour deviennent ainsi possibles, et avec eux le désintéressement proprement dit. Non certes que l'individu puisse sortir de lui-même en quelque sorte, et agir sans s'intéresser personnellement à ce qu'il fait : mais, en lui-même, c'est la vie ou l'intérêt d'autrui qu'il se représente et que plus ou moins il ressent ; et cet intérêt qu'il prend à autrui, et qui peut être chez lui-même source de joies personnelles intenses, est pourtant désintéressé, puisqu'il est précisément le contraire de la recherche de son plaisir propre ou de son intérêt particulier, et en exige parfois quelque sacrifice.

Enfin, en l'individu encore s'éveillent des tendances proprement impersonnelles, en tant que

s'exprime en lui la raison : il en vient à poursuivre des fins qui lui paraissent valoir par soi, sans référence à lui-même comme appelé à en jouir ; on pourrait les considérer toutes, au même titre que la beauté chez Kant, comme des « finalités sans fin » ; et, de quelque manière qu'on veuille en expliquer la genèse, nul doute au moins qu'elles ne se présentent avec ce caractère à l'homme moderne. Telles sont, à des plans différents, la curiosité instinctive, ou le goût du savoir, ou l'amour du vrai ; ou bien encore, le plaisir du jeu intellectuel, le sentiment de l'harmonieux et du parfait, le besoin esthétique ; et tel encore sans doute le sentiment moral, dont nous allons avoir à nous occuper (1).

IV

Mais, à concevoir ainsi le jeu de la sensibilité humaine, comme fondé tout entier sur la tendance, ne devrait-on pas aboutir à faire du plaisir ou de la joie, et inversement de la douleur, des signes infaillibles, et comme les critères suffisants de toute la conduite de l'homme ? En suivant simplement ses tendances, et en reconnaissant qu'elles vont bien dans leur direction naturelle à cette marque qu'elles nous procurent de la joie, l'homme n'aurait-il pas, comme l'animal qui suit son instinct, la nature même pour guide ? Sans doute il pourrait encore, comme l'animal, se trouver dans des conditions où la vie lui serait impossible, mais non dans des circonstances telles qu'il hésite sur la conduite à

(1) On trouvera une originale et profonde classification des tendances dans le dernier ouvrage de M. Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*.

tenir, ou qu'il puisse se juger lui-même auteur d'une partie de ses maux et s'en estimer responsable. Or, en fait, il y a des plaisirs mauvais, trompeurs, ou, comme on dit parfois, de faux plaisirs, qui, loin de nous guider, nous égarent, qui deviennent principe de désordres et générateurs de souffrance. Comment est-ce possible ?

A vrai dire, si l'on ne considère, par abstraction, qu'une seule tendance ; si l'on imagine un être simple dont toute la vie organique consisterait en une seule fonction, toute la vie psychologique en une seule inclination, on ne pourrait le concevoir en effet que comme assuré infailliblement de son progrès vital en jouissant de son inclination satisfaite ; et réciproquement, comme ne pouvant souffrir que de ce qui contredirait son activité naturelle et bienfaisante. Peut-être l'existence des êtres monocellulaires ne peut-elle être imaginée qu'à peu près sur ce type : leur instinct de vie doit bien être, dans sa simplicité, comme exempt de toute erreur, et aussi bien ne sont-ils pas pratiquement comme immortels ? Mais, aux degrés supérieurs de l'échelle animale, un organisme est une pluralité de fonctions et une multiplicité de tendances : étroitement solidaires sans doute, mais toujours pourtant incomplètement unifiées, jamais adaptées d'une manière absolument parfaite soit à leur milieu, soit entre elles. Dès lors, les conditions extérieures ou intérieures favorables à leur exercice, à leur satisfaction, à leur durée, ne peuvent plus être pour toutes tout à fait identiques ; l'activité encore vivace et normale de l'une peut accompagner la lassitude, l'épuisement de l'autre ; la curiosité des yeux ou de l'esprit chez le promeneur peut subsister bien au delà du moment où ses jambes et ses muscles

ont ressenti la fatigue ; le mets peut être encore agréable au palais longtemps après que l'estomac ne pourra plus le digérer aisément. Sans doute un être ne peut vivre, et une espèce durer, que si ses diverses tendances ne se contredisent pas profondément et présentent un minimum de coordination ou d'harmonie ; mais cette coordination est toujours précaire, incomplète, et, entre certaines limites, indécise. Selon l'hypothèse transformiste, elle a dû se réaliser plus ou moins laborieusement, au cours de l'évolution ; peut-être a-t-elle été obtenue par la sélection darwinienne, ou l'adaptation lamarckienne, ou quelque autre mécanisme analogue, c'est-à-dire à force de sacrifices et à la longueur du temps ; n'a-t-on pas dit que « l'harmonie de l'organisation n'est qu'un ensemble d'irrégularités régularisées (1) ? » Au delà d'ailleurs de l'accord des fonctions physiologiques internes qui assure à l'organisme la santé, il faut réaliser encore la concordance des fonctions de relation, des diverses activités extérieures, par lesquelles l'être réagit à son milieu et qui constituent son comportement, ses mœurs, sa conduite. Or, dans certaines espèces elles présentent, il est vrai, une fixité et une perfection remarquables : ce sont alors des instincts, au sens restreint et technique du mot, les instincts de l'abeille, du castor ; mais ceux-là même, on ne le conteste plus aujourd'hui, ne sont pas absolument immuables, ni tout à fait infaillibles. En tout cas, on n'en voit guère se constituer de semblables pour toutes les démarches de la vie, ni surtout dans les espèces très complexes, qui entretiennent avec le milieu des relations trop multiples et diverses ;

(1) Durand de Gros, *Origines animales de l'homme*, p. 90.

ni chez celles non plus qui sont trop instables et mobiles, qui changent souvent de milieu, ou qui modifient ce milieu même.

Mais ce n'est pas tout : l'intelligence à son tour, par la mémoire et la prévision, plus tard par l'aptitude à l'analyse, devient principe de déséquilibre, en substituant la recherche du plaisir à l'automatisme des fonctions ; et encore, en suscitant l'esprit d'inquiétude, d'innovation et de recherche. Le développement excessif ou exclusif d'une tendance devient dès lors possible ; c'est, au plan de la vie psychologique, passion et vice. L'unité de l'être vivant cesse de plus en plus d'être quelque chose de donné, de tout fait, préétablie par son hérédité, enregistrée dans ses nerfs et ses muscles : elle est à découvrir et à réaliser. Et de même, le mode de vie de chacun n'est plus toujours identique à celui de ses semblables, uniforme et spécifique, mais varie, dans une mesure assez large, d'un individu à l'autre. Bien mieux, le type, autant qu'il en existe un, n'y paraît plus d'ordre biologique et instinctif, mais bien social, issu des coutumes, des traditions et des diverses formes de la pression collective ; ce « conformisme » n'exclut jamais un certain degré de variabilité et d'originalité personnelle, et, par un singulier paradoxe, le progrès social se révélera propre à élargir, loin de la restreindre, cette part de l'indépendance individuelle.

C'est ainsi que la conciliation des tendances, leur modération mutuelle et l'économie générale de la vie, vont constituer, dans l'humanité, des problèmes nouveaux, posés en termes inédits, et sans analogues dans le règne animal des instincts. Il y aura ici des comparaisons à instituer entre

des conduites d'inégale valeur, des choix à faire, une hiérarchie de biens à établir ; il y aura matière à réflexion, à prévision, à calcul. C'est dire que la pensée apparaîtra nécessaire pour réparer un désordre qui est en partie son œuvre. Et avec la pensée, la volonté. L'homme acquiert la dignité d'un être soumis à l'obligation de se conduire sous sa propre responsabilité, et de se faire. Il rencontre le problème moral. (1)

•

(1) Ce livre était écrit lorsque nous avons lu l'ouvrage de M. Edouard de Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*. Si différents que soient les principes derniers dont l'un et l'autre se réclament, et quelques divergences doctrinales qui se dessinent au-delà, la manière de comprendre l'évolution vitale nous y est apparue si proche de la nôtre que nous voulons le signaler ici.

CHAPITRE II

Pensée et volonté

Nous n'avons jusqu'ici étudié l'homme que comme être vivant et sentant, c'est tout un pour nous ; et si nous avons déjà rencontré en lui la faculté de penser, nous avons pu la considérer provisoirement comme au service de la vie. Il est temps d'envisager en lui l'aspect complémentaire de celle-là, et plus essentiel peut-être.

Regardant les choses du dehors, à la façon du biologiste, nous avons dû poser d'abord en lui l'animal avant l'être pensant, et l'enfant avant l'homme : même de ce point de vue pourtant, nous n'avons pu caractériser la vie que par la tendance, la tendance que par la continuité ou l'unité d'une impulsion soutenant toute une série de mouvements, c'est-à-dire de positions dans l'espace, mais elle-même ne pouvant malgré tout se définir en termes d'espace, et seulement peut-être par référence à la conscience. Or, des notions de cet ordre ou une description de ce genre n'ont de sens précis que dans une conscience d'homme, déjà pourvu de son intégrale faculté de juger. C'est dans l'esprit et par rapport à lui que se déterminent le mouvement et la force, la vie et la tendance ; ce n'est que par analogie avec sa pensée et son activité nettement conscientes que peuvent être entrevues, comme des obscurcisse-

ments et des dégradations, les étages inférieurs de l'être. C'est donc au cœur même de la conscience qu'il faut nous placer maintenant pour les mieux connaître, et comprendre comment est possible cette réaction sur soi d'où naît la vie morale.

I

Une des conclusions les plus importantes et les moins discutées de la philosophie moderne semble être que la conscience n'est pas une simple qualité surajoutée aux autres qualités de la chose consciente, mais qu'elle est une *opération*; l'acte de prendre conscience, l'affirmation ou la position d'une existence, de quelque ordre qu'elle soit, et d'une vérité; c'est-à-dire encore, un jugement. Quitte à concevoir ensuite autant de degrés que l'on voudra dans la netteté du jugement, essayons d'en discerner les aspects essentiels dans la pleine clarté d'une réflexion maîtresse d'elle-même, et par exemple dans un jugement de perception.

Tout d'abord, nous apercevons la chose même, — si l'on veut cette table, avec sa forme, ses dimensions, la couleur du bois, le drap qui la recouvre, — et nous la découpons dans l'espace sur un arrière-fond moins précis, ce mur, cette fenêtre. Mais cet élément le plus apparent et que nous pouvons appeler le contenu objectif de la perception ou, plus brièvement, l'objet, n'est pas tout: il s'oppose à un autre élément plus complexe et plus confus, et s'en détache; élément qui est l'ensemble de ce qu'on est tenté d'appeler mon état d'âme, bien que le mot *état* le dénature, et qui est au vrai un certain degré et une certaine

nuance propre de tension interne. Mes autres impressions du moment y sont confondues, pour peu que je les considère comme sans rapport avec l'objet perçu lui-même et que mon attention s'en détourne : un bruit à mon oreille, le contact de mes vêtements ou du siège sur lequel je suis assis, la contraction de mes doigts retenant la plume, des impressions musculaires ou coenesthésiques de tout ordre ; et puis, plus intimement, mais sans qu'actuellement je les en sépare, tout un équilibre instable de forces et de tendances : mille souvenirs ou pensées virtuelles au seuil de la conscience, des propensions ou des désirs prêts à se traduire en mouvements et comme en attendant l'occasion ; double source confuse d'où pourra sortir, selon les fluctuations de l'intérêt, ma pensée de tout à l'heure, tandis que l'objet actuel de ma perception pourra inversement y rentrer et dans un moment s'y perdre. Tout cela, qui est mon univers intérieur et mon être avec tout ce qu'il contient de possibilités, et aussi l'univers tout court en tant qu'il m'enveloppe de toutes parts, et obscurément et sans trêve agit sur moi, tout cela n'est pas proprement connu ni pensé, mais simplement senti, et c'est par opposition à tout cela que se précise et se pose comme réel et extérieur l'objet proprement dit.

Mais ces deux aspects de l'acte de conscience ne l'épuisent pas vraiment, et resteraient à l'état d'éléments abstraits si l'on n'allait pas au delà. Ce qui les détermine proprement dans leur relation mutuelle, et d'abstraits les ramène à la réalité du concret, c'est l'acte même de mon jugement présent, l'unité synthétique et vivante du « je pense », selon l'interprétation kantienne plutôt encore que cartésienne : non

pas du tout « substance pensante », mais intuition immédiate et irréductible d'une affirmation qui les pose. Par là l'acte de conscience véritable enveloppe essentiellement une synthèse, synthèse dans la pensée même qui par son contenu pourrait apparaître comme avant tout une analyse, unité immanente aux opérations mêmes qui sembleraient consister avant tout à multiplier ou à diviser. Cet acte de jugement, non pensée donnée, mais actualité du penser, l'attention seule le permet, impliquée et agissante dans toute connaissance d'objets comme dans tout sentiment de soi. C'est cet acte qui, d'une part, maintient et fixe le contenu objectif de ma pensée, cette table par exemple, et de l'autre refoule ou inhibe toutes les possibilités sentimentales ou intellectuelles qui sont en moi ; impossible à saisir proprement et à décrire sans le dénaturer, puisque de sujet on le convertirait en objet connu, d'acte en chose ou en état ; et encore plus impossible à supprimer ou à négliger : car ce serait, en retirant à ma pensée comme à mon sentiment tout leur support, les faire évanouir instantanément et s'abîmer dans l'inconscience pure et le néant psychologique.

Ainsi la conscience, forme même de toute pensée, apparaît comme comportant, non pas deux, mais plutôt trois aspects corrélatifs et inséparables ; et par là l'opposition classique de l'objet et du sujet enveloppe une équivoque sans doute. Car ce que je pense proprement ne se détermine qu'en se détachant de tout le reste à quoi je ne prête pas attention, mais dont la présence est toujours sentie, aussi vaguement que l'on voudra ; et cette présence, ce sentiment général d'existence, c'est bien, en un sens, quelque chose de subjectif, mon moi, mon subconscient, mais du même coup aussi les mille

influences du monde extérieur, qui me presse et me pénètre de toutes parts, sans que je le distingue vraiment de moi tant que je n'en fais pas l'objet de ma pensée. Or, cet élément subjectif de ma conscience n'est pourtant pas le vrai sujet : le vrai sujet, c'est, plus profondément, l'acte qui forme et qui pose le jugement. Dans sa trinité une, la conscience est bien ainsi la relation vivante : relation, c'est-à-dire dualité et opposition de termes, l'un proprement perçu, l'autre simplement senti, d'une part l'objet et ses données, de l'autre le vivant et ses possibilités ; et en outre, l'acte même de les penser et de les vivre, l'affirmation concrète qui, en posant le rapport, crée leur vérité et leur réalité. Il va sans dire d'ailleurs que cette relation formelle et triple en enveloppe d'autres en nombre indéterminé, puisque ce que nous appelons l'objet, ou mieux le contenu objectif du jugement, est lui-même infiniment complexe et riche, et qu'il est constitué lui-même de rapports s'impliquant ou se coordonnant entre eux, selon toutes les catégories de la logique et toutes les lois que la science découvre.

L'activité du jugement, après cela, dans la mesure où elle n'est pas directement orientée par des excitations externes, est capable de faire passer de l'un à l'autre pôle ces aspects que toute conscience présente à la fois : c'est-à-dire que le mouvement de la pensée consiste à amener sur le plan de l'objet ou de la connaissance ce qui tout à l'heure y aspirait seulement dans la confusion du sentiment ; ou bien à constituer à l'état de plan précis ou à libérer en mouvements nos velléités ou nos tendances tout à l'heure refoulées ; mais, en revanche, par la distraction ou l'habitude, ce qui était l'instant d'avant

perception distincte, idée définie, acte voulu, peut rentrer bientôt dans le grand réservoir des forces vivantes et subconscientes, senties seulement dans l'indistinction de leur présence obscure. Il y a plus par l'effort de repliement sur soi qu'est la réflexion je puis vouloir penser et saisir à titre d'objet la subjectivité même de l'acte de juger, l'activité même du *je*. Le langage marque le succès à la fois et la limite de cet effort, lorsqu'il permet de convertir le verbe même en une manière de nom commun, de distinguer par exemple, sur le même plan grammatical, l'agir et le pâtir, le penser et le sentir ; ou encore, de s'imaginer qu'il peut en exprimer l'essence productrice, et de l'agir dégager la faculté même d'agir, ou l'activité, et de l'acte de penser, la pensée en tant que puissance : mais il ne nous laisse ainsi, en place de ce qu'il se rencontre en nous de plus concret, que les degrés extrêmes de l'abstraction. En réalité, en tout moment de la vie spirituelle, l'analyse retrouve toujours, réapparaissant et renaissant de l'effort même pour les identifier, les trois aspects, toujours corrélatifs et à jamais irréductibles : la chose ou l'idée connue ; le sentiment vécu ; l'unité synthétique du jugement ou de la conscience.

* * *

A vrai dire, de par une illusion naturelle, il semble facile de constituer en un système exclusif et qui se suffise, l'objet. On obtient ainsi l'univers de la science, qui prolonge par là celui du sens commun, et telle est sans doute la plus légitime des abstractions, et la méthode nécessaire de toute pensée. Mais en méconnaître le caractère abstrait, c'est

pourtant une erreur, commune à l'empirisme sous toutes ses formes, au positivisme et au « scientisme » pur, et aussi, malgré la diversité du point de vue, à tout dogmatisme ontologique et substantialiste. En présence de ce système de choses, de substances et de lois, on oublie simplement la pensée actuelle du savant qui le pense, et aussi tous les actes de pensée personnelle, inventive et constructive, qui en ont fourni, au cours des âges, chacun des éléments. Comment pourtant supprimer l'acte spirituel qui le soutient sans le faire évanouir tout entier ?

Ou bien inversement on a pu croire possible de concevoir le vécu et le senti comme se déroulant par lui-même, en un courant indistinct de spontanéité et de vie pure, on a pu y chercher la seule réalité véritable : et telle a pu être l'attitude des philosophies du devenir, ou de certaines doctrines anti-intellectualistes, sentimentalistes ou mystiques. Mais le sentiment n'existe, pour autrui, que s'il s'exprime en actes et en mouvements, s'il se fait objectif ; et pour celui même qui l'éprouve, que s'il demeure à quelque degré conscient, c'est-à-dire que s'il s'intègre, en corrélation avec une donnée objective, à l'acte de jugement concret et complet.

Quant à cet acte même, au « je pense » immédiat et vivant, tout commence et finit avec lui. En tant qu'événement, on peut bien vouloir le dater dans le cours d'une existence individuelle, ou le saisir comme tel, soit par ses manifestations extérieures, soit par la mémoire : mais c'est là instituer à son propos un nouvel et original acte de pensée, et celui-ci au moins n'est pas encore réduit en objet. Ainsi la pensée en acte est liberté essentiellement : toujours hors de la série des phénomènes donnés ou des événements accomplis, donc toujours soustraite

à la nécessité qui les relie et les rend intelligibles en les déterminant les uns par les autres. Le propre de la réflexion est de pouvoir, en droit, se retourner à l'infini sur elle-même, le propre du sujet, de pouvoir se dédoubler sans terme : idée de l'idée, pensée de la pensée ; mais par là justement il se se sent inépuisable. Il y a contradiction à ce qu'une activité encore en exercice puisse se saisir comme tout entière donnée et réalisée déjà ; à ce que la puissance de penser s'éprouve comme enfermée dans le cercle clos des pensées déjà formulées.

D'où une autre conséquence encore : le jugement, acte concret par excellence, n'est pourtant pas un simple accident dans une histoire individuelle : en lui se révèle une pensée qui n'est rien d'autre que pensée ; il est impersonnel par essence, étant antérieur et supérieur logiquement à toutes les déterminations qui peuvent définir et limiter un individu, soit dans ce qu'il a été ou est déjà, soit dans ce qu'il peut être. Tout jugement est une position actuelle de réalité, une évidence de vérité, une affirmation absolue, ou il enveloppe au moins cette apparence. Sans doute, le problème de l'erreur reste aujourd'hui ce qu'il était déjà chez Platon, un des plus troublants qui se pose à une philosophie idéaliste ; mais, du point de vue psychologique où nous avons à la considérer seulement ici, dans la vie réelle d'une conscience, l'erreur n'existe comme telle que du moment où elle est reconnue, en d'autres termes lorsqu'elle est comprise dans un jugement de correction, mise en relation avec les raisons qui la dénoncent, en contredisant l'affirmation illégitime où elle s'arrêtait ; par suite, que du moment où elle fait partie d'une affirmation plus compréhensive ou plus rigoureuse. Et jusque-là, par contre, en raison

pe ce qu'elle contenait déjà de vérité et par où elle s'était fait provisoirement accepter, elle était posée comme affirmation pure et simple. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs que, toute pensée étant forcément incomplète ou imparfaite, elle n'enveloppe toujours quelque côté par où, se révélant telle, elle peut susciter un doute ultérieur à l'égard de son propre contenu, et ainsi la possibilité de sa propre correction, c'est-à-dire l'exigence d'une pensée et d'une affirmation nouvelles, qui ne la nieront que pour la dépasser et en sauver l'élément positif. De là une fois encore l'inépuisable activité de la conscience et son objectivité. En même temps qu'il est impossible à l'esprit de se saisir comme tout entier donné à sa propre connaissance, puisque ce qu'il y a de plus essentiel en lui, c'est cette activité même qui le fait toujours aller au delà de ce qu'il a réalisé de soi ; en même temps, il lui est impossible, à aucun de ses moments, de ne pas poser sa pensée comme vraie, comme affirmation pure (fût-ce l'affirmation d'une négation ou d'un état d'incertitude) : car, si je réfléchis que ce que je crois vrai est peut-être relatif à ma manière individuelle de penser, il est vrai au moins qu'il y est relatif ; si je veux, par une critique ultérieure, considérer au second degré comme relatif ce nouveau doute, cette relativité nouvelle est posée encore inconditionnellement ; et toujours ainsi, à quelque moment du dédoublement critique que je veuille m'arrêter.

*
* *

Tel est en effet le paradoxe de l'acte de la connaissance : il est libre essentiellement, en tant que la puissance de l'esprit ne saurait jamais être

enchaînée même par ses pensées les plus hautes et les plus certaines, puisqu'elles ne sont telles que par son opération ; et pourtant, à tous les degrés du savoir, le contenu même de la conscience m'apparaît comme étant nécessairement ce qu'il est, à l'antipode de la fantaisie ou du caprice, déterminé par la nature de ce que j'appelle la réalité, ou bien la logique et le bon sens, par les conditions nécessaires de l'exercice soit de mes sens, soit de ma raison. Toute conscience, toute pensée, est affirmation, position d'une vérité, et l'argumentation pragmatiste ou fidéiste en méconnaît profondément la nature. Car l'influence sur elle du subjectif, de ce que je désire ou de ce que je crains, ne peut s'exercer que d'une manière indirecte et négative, en tant qu'elle oriente en des sens divers mon intérêt et mon attention, et que les choses, comme dit Pascal, « sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde » ; mais lui-même reconnaît que la volonté ne saurait « former la créance ». La matière même du savoir ne peut être transformée ni suggérée à volonté. L'hallucination totale, comme absence dans la donnée de conscience de tout signe permettant de la différencier de la perception authentique, apparaît aujourd'hui d'existence douteuse, et peut-être n'y faut-il voir qu'un affaiblissement et comme un découragement extrême de la faculté de juger ; sans doute n'a-t-elle, au point de vue de l'exercice psychologique de l'intelligence, que des caractères négatifs. — Les qualités sensorielles déjà sont ce qu'elles sont, ce qu'elles peuvent seulement être de par la nature et de mes organes et du milieu extérieur ; et le caractère spatial, qui les met hors et à distance de mon corps, en symbolise la valeur de réalité, l'indépendance à l'égard de toute

fantaisie individuelle. Il en est de même de la vérité d'un raisonnement, d'une expérience. La connaissance ne peut même remplir qu'à ce prix son office pratique et être, selon le point de vue pragmatiste, un instrument de vie : car, pour qu'elle le soit, il faut au moins qu'elle indique plus ou moins impartialement l'obstacle ou le danger comme tels, non comme les voudraient nos passions ou nos lâchetés, et les moyens et les chances de les éviter. Pour pouvoir même servir nos intérêts, il faut qu'elle reste par nature désintéressée. Toute connaissance est objective, tout acte de penser est objectivant. Ce qui ne l'empêche pas d'être œuvre active et œuvre de liberté, puisque sans l'attention qui la soutient elle s'évanouirait toute dans la confusion et l'inconsience ; et que, sans mon adhésion et mon consentement à l'évidence, il n'y a plus ni jugement, ni vérité, ni par suite de réalité pour moi.

D'où il suit que la séparation entre connaître et agir est elle-même factice et tout abstraite. Non pas seulement parce que c'est une action encore, et sans doute l'action par excellence, que de faire attention, d'analyser, de raisonner, de comprendre, et que dans la plus spéculative des recherches il y a encore des énergies vitales qui se dépensent et des tendances qui se satisfont. Non pas seulement encore parce que chaque action accomplie réagit sur la connaissance, modifie notre point de vue sur le monde et nous donne comme une nouvelle matière à connaître, une nouvelle occasion d'agir : à chaque pas en avant change notre horizon, et en même temps s'altère ou se rétablit cet équilibre interne que nous appelons notre humeur, et le sentiment que nous avons de nous-même. — Mais, en outre, toute action, même grossièrement

pratique et utilitaire, du moment qu'elle est raisonnée, est à base de connaissance objective et impersonnelle. Pour entreprendre une discussion d'affaire ou le plus humble des marchés, encore faut-il connaître comme réelles et vraies, pour autrui autant que pour nous, les denrées qui sont l'objet de la tractation, leur valeur, leur usage, les règles juridiques ou économiques de la vente. Pour travailler de mes mains à abattre une branche d'arbre, encore faut-il que j'en aie apprécié la grosseur, la distance, que je sache de quels instruments je puis me servir, où ils sont, comment les manier. Le jugement d'objectivité est aussi impersonnel et désintéressé lorsqu'il est impliqué dans les plus individuels et les plus égoïstes de mes actes que dans les connaissances les plus théoriques et les plus éloignées de toute pratique immédiate.

Ainsi les tendances et les sentiments, ce qu'il y a de proprement moteur en nous, ne s'exerce qu'en corrélation avec la conscience intellectuelle et la pensée; des jugements de réalité sans cesse renouvelés les accompagnent; et au moment où un acte quelconque, le plus simple mouvement, est exécuté, il se transforme aussitôt en un fait désormais acquis pour la mémoire, ineffaçable, dont les conséquences, soit au dehors, soit sur nous-même, vont à l'infini, et, en droit, vrai absolument, ou éternel. — D'autre part, la connaissance théorique et abstraite elle-même n'est donnée le plus souvent que dans des séries d'actes, et bien rarement d'un seul coup; la solidarité logique de ses éléments peut bien en faire en droit un système unique, elle ne s'en découvre pas moins en fait par un progrès, une conquête, une illumination graduelle, c'est-à-dire comme une activité qui se déploie. — Double aspect, contradictoire

dans l'abstrait, et en fait inséparable, de toute la vie de la conscience : elle est à la fois connaissance et action, universelle et individuelle, dans l'éternité et dans l'histoire, ou encore vérité et réalité.

*
* *

En nous maintenant sur le terrain des faits purs et simples, tels que nous les donnent soit les sciences biologiques, soit l'observation psychologique, nous avons reconnu que les animaux supérieurs au moins, et en tout cas l'homme, sont constitués de tendances multiples et plus ou moins conscientes. Il faut y ajouter maintenant cet élément nouveau : une aptitude, inséparable de la conscience même, à connaître des objets et des idées, à affirmer des faits et des relations, les uns et les autres discernés et comme découpés dans l'indistinction antérieure d'une sorte de sentiment global, ou d'expérience simplement vécue, où fermentent à la fois à l'état de puissance et le monde et nous-même. Le déroulement des tendances ou l'évolution vitale apparaît comme un courant incessant à fond continu : mais l'acte de penser semble à chaque instant en immobiliser une partie en une sorte de tableau, ou mieux en une affirmation de vérité, qui d'une certaine façon est hors du temps, et de valeur permanente : à titre d'idée, l'événement le plus fugitif devient comme une vérité éternelle, dans la mesure où, compris et expliqué, il est intégré, à sa place nécessaire, dans le système de l'univers. Chaque moment de notre existence, chaque perception nouvelle, à partir du moment où un jugement l'objective, et de simple impression ou apparence inconsistante

en fait un fait réel, est ainsi rattaché à tout le reste de la réalité, à l'histoire et de ma vie et du monde. Enregistré par la mémoire, coordonné et compris dans ses rapports avec l'ensemble de mon expérience, il peut faire désormais partie des données préalables à toute perception ou à toute action ultérieures.

Si tels sont les éléments ou les aspects essentiels de l'activité de la pensée là où la réflexion la saisit avec le maximum de distinction, on peut concevoir qu'ils deviennent plus ou moins confus, sans changer de nature ; c'est toujours sur ce type qu'on devra concevoir toute activité qui existe pour elle-même, qui reste à quelque degré consciente : c'est-à-dire, selon nous, celle même de la tendance. Car, inintelligible proprement serait la brusque apparition, dans ce qu'on voudrait d'abord absolument inconscient, de cette conscience. Partout où il y a tendance et vie se dessine sans doute, en une mesure aussi faible qu'on le voudra, cet acte présent d'effort, d'énergie déjà spirituelle, où au sentiment d'une puissance en partie virtuelle encore s'oppose une connaissance naissante : impression confuse par exemple d'une portion d'espace occupée, ou d'un obstacle heurté, ou d'un but visé.

II

Avoir conscience et penser, c'est donc d'abord percevoir, c'est-à-dire mettre de l'ordre dans mes impressions et donner à quelques-unes d'entre elles une valeur objective ; c'est ensuite comprendre, c'est-à-dire mettre de l'ordre dans mes idées, produits de cette activité intérieure qu'est l'intelligence, et donner à quelques-unes d'entre elles une

valeur de vérité. Que sera-ce dès lors qu'agir, au plan de la pratique proprement dite, sinon encore mettre de l'ordre en nous, dans nos impulsions et nos mouvements cette fois, et diriger nos tendances en les pensant ?

Imaginons pour un moment un être fictif, qui, doué de pensée, serait en fait dominé par une tendance unique, soit en raison de l'extrême simplicité de sa nature affective, soit grâce à une parfaite convergence de ses fonctions élémentaires, ou bien encore à une prépondérance assez grande de cette tendance sur toutes les autres pour que celles-ci soient comme annihilées pratiquement (c'est à peu près le cas de certains passionnés). Il semble d'abord qu'il n'y ait pas lieu, lorsqu'il s'agit d'un tel être, de distinguer entre le désir et la volonté : s'il pense sa tendance, par cela même, dans notre hypothèse, il l'approuve, puisqu'il n'enveloppe en lui-même aucun sentiment différent d'elle, que son attention ne s'attache qu'à ce qui la sert, et que son état n'est nullement indifférent, mais essentiellement dynamique. Pourtant la virtualité du libre vouloir y apparaît déjà. Puisqu'il en a conscience, nécessairement dans la tendance même il distingue déjà entre ce qu'elle a de plus ou moins durable, son élan et sa direction, et les étapes déjà franchies ou celles qui restent à parcourir ; en tant qu'elle est ainsi opposée et à un passé et à un monde extérieur théâtre de son avenir, la conscience de la tendance est bien conscience de son activité comme actuelle ; intuition indécomposable par suite d'un *je* et d'une sorte de vouloir : ni la tendance ne pouvant ici se séparer de l'idée de ce qui tend, ou d'un sujet ; ni le sujet, d'une certaine spontanéité d'action qui ne saurait sans contradiction remonter au delà

d'elle-même : autrement dit, qui se saisit comme volonté. — Ou encore, à un point de vue à peine différent, qu'est-ce que le fait de prendre conscience de sa tendance, sinon un moment d'arrêt, si court qu'il soit, dans la tendance même, nécessaire pour que je puisse dire, fût-ce du plus passager de mes sentiments, qu'il est, ou a été ; puisque je l'affirme, il ne passe plus simplement en moi, mais il est posé comme un événement, situé dans un milieu spatial, susceptible d'être daté dans une succession temporelle, plus ou moins classé aussi dans tel ou tel genre d'objets ou de faits. Or, par cet arrêt, de la tendance même surgit quelque chose de différent d'elle, ou une forme différente d'elle-même, de ce qu'elle paraissait être en tant que pure tendance : l'activité de l'esprit, en constituant l'événement intérieur comme existence déterminée et comme réel, déjà s'en détache et le domine ; le posant en face d'elle et comme différent d'elle, elle se saisit elle-même comme capable plus ou moins de le modifier, ou du moins de s'y essayer. Même si elle n'a pas une autre direction que la sienne, elle n'est plus, comme lui, simple poussée en avant, écoulement ou élan : elle y consent, elle l'accepte, elle le veut. En ce sens déjà il est bien vrai de dire que la nécessité même, si elle est pensée, est déjà surmontée.

Mais, dès les plus humbles développements de la connaissance, la volonté tendra à se distinguer autrement encore et de plus en plus du désir. Même dans notre hypothèse d'une tendance unique ou prépondérante, d'une seule orientation dans notre horizon psychique, l'être intelligent va de mieux en mieux supputer l'intervalle qui la sépare de son objet et les obstacles de la route ; la mémoire va jouer comme expérience acquise, prévision de dangers possibles,

menace d'un échec. La force de l'être est dès lors comme divisée et partagée avec elle-même : une partie en représente toujours la poussée en avant de la tendance dans ce qu'elle a de brutal et d'aveugle ; mais une autre portion en est en quelque sorte dérivée sur les idées antagonistes, qui ne représentent à vrai dire que cette même tendance, mais dans de meilleures et plus sûres conditions de satisfaction ; et déjà elles font frein. Ou, si l'on veut, dans des alternatives et comme des pulsations diverses, la force de la tendance se fixe tantôt sur l'idée du but pur et simple, tantôt sur l'idée de l'obstacle ou du danger ; et elle s'apparaît désormais comme double. Seulement, de ces deux parties de l'être, l'une est un effort pour bien saisir la situation telle qu'elle est, penser et juger, se dominer ; l'autre est une impulsion, un laisser-aller ; dans la première s'ébauche le sentiment d'une énergie contenue, ménagée, au service de la raison. Même lorsque ce que l'on désire et ce que l'on veut sont une seule et même chose, ce n'est plus, dans l'une et l'autre attitude, de la même manière qu'on s'y porte. Et dès lors, si ce qui dit *je* en nous est aussi ce qui veut, ce n'est déjà plus lui tout à fait qui désire : la tendance. le désir est en moi, ce n'est déjà plus moi.

■
* *

Mais notre hypothèse initiale était d'une simplicité tout abstraite ; compliquons-la, sans sortir encore du schématisme. Même en vue d'un but unique à atteindre, une expérience un peu plus riche nous fournira l'idée de moyens divers entre lesquels nous avons à choisir. Or, s'ils sont vrai-

ment divers, bien que tous capables de satisfaire le désir qui nous possède, ils se trouvent satisfaire ou contredire en outre telles ou telles autres de nos tendances. Pour faire un certain voyage, on peut ou multiplier les étapes, ou aller d'un seul trait ; prendre par le chemin le plus direct, qui peut être aussi le plus pénible, ou, pour éviter un trop dur effort, s'astreindre à une plus longue attente : chacun de ces modes du voyage répond ou répugne à un certain aspect de notre nature. De là en nous tout un mouvement de forces en conflit, une multiplicité d'impulsions, de répulsions, d'arrêts. Parfois, et pour un temps au moins, elles peuvent ainsi lutter confusément, selon leur intensité brute : c'est l'état de fluctuation ou d'hésitation, l'énergie du jugement restant comme en suspens, occupée toute à les connaître, sans plus. Mais bientôt un effort se produit pour sortir de cet état pénible : et c'est alors la délibération véritable, dont l'idéal est un examen méthodique des divers partis possibles, en les ramenant à l'unité de mesure d'une même fin ultime ; ou bien, s'il s'agit de fins hétérogènes, en se fondant sur une sorte de hiérarchie, de quelque manière qu'elle puisse être établie entre elles.

En quoi peut consister cet examen ? Des divers mobiles en conflit, chacun ne fait plus seulement effort, comme une force pure, pour aller dans son sens, mais proprement pour s'affirmer, se justifier, se faire accepter ; ils se présentent comme des motifs, avec tout un cortège d'images et d'idées convergentes, d'exemples, de précédents, d'arguments ; ils s'organisent, ou y tendent, en raisonnements. Or, si dans tout raisonnement sont impliquées les lois de la logique, elles n'auraient aucune

matière à quoi s'appliquer sans tout un travail de l'imagination, qui consiste à se figurer d'avance, au moins dans leurs grandes lignes, le déroulement et les effets des diverses manières d'agir entre lesquelles nous hésitons. On peut admettre dans son ensemble la description donnée à cet égard par M. Rignano entre autres, qui voit dans le raisonnement une suite d'expériences mentales. Et ces expériences consistent toujours à mettre par la pensée des événements imaginés en relation avec nos tendances, à en évoquer le triomphe ou l'échec, à en « pressentir », au sens étymologique du mot, les résultats ; c'est-à-dire à estimer d'avance les jouissances ou les souffrances que nous pouvons en attendre. Mais, au cours de toute cette estimation, quelque chose en reste constamment distinct, c'est l'idée même qu'elle soit menée à bien, la volonté même de la conduire et de la faire aboutir : en dehors et au-dessus des motifs et des mobiles, subsiste l'activité qui soutient et dirige l'attention, l'activité qui juge. — L'examen peut être plus ou moins long, consciencieux, difficile ; supposons-le jusqu'au bout normal et méthodique : il aboutira à des jugements de valeur, et le dernier d'entre eux qui clora le débat sera la décision même.

Mais il n'est pas douteux que jamais cette délibération ne sera complète et parfaitement impartiale. La tendance, avec ce qui reste en elle d'instinct obscur et d'impulsion animale, lutte toujours sourdement pour la dévier et la tourner à ses fins ; ou bien l'interrompre et y faire irruption violemment par une poussée aveugle. — Comment faut-il pourtant entendre ce conflit, si, pour nous, la tendance est par elle-même déjà quelque chose de psychologique et de conscient, et s'il n'y a de

conscience que par l'activité libre du jugement ? C'est qu'évidemment cette activité première peut se tendre ou se relâcher, s'abandonner ou se raidir ; elle peut s'arrêter au minimum d'attention qui nous suffit pour assister en quelque sorte en spectateur aux luttes de nos désirs, et pour nous apercevoir seulement qu'ils existent en nous et qu'ils nous mènent ; ou bien, elle peut vouloir les connaître vraiment, les analyser, les apprécier, les soumettre à la critique impartiale de l'esprit. Alors nous pouvons conquérir la maîtrise de nous-même, et faire vraiment acte de volonté. Dans le cas contraire, et si la passion l'emporte, colère, amour ou haine, nous avons l'impression de nous être laissé entraîner, de n'avoir pas gardé la direction de nos idées de nos imaginations, et par suite des mouvements de notre corps ; avec le sentiment, illusoire dirait-on, mais incontestable pourtant, que nous sommes restés libres virtuellement dans le moment même où la passion nous a dominés en fait, parce que peut-être nous n'avons pas usé contre elle de toutes les ressources de notre raison et de notre volonté, que nous n'avons pas vraiment voulu vouloir. Et ce sentiment est inévitable, aussi longtemps au moins que nous gardons la conscience de nous-même : car comment la conscience ou la pensée en exercice pourrait-elle remonter au delà de soi, et ne pas se sentir supérieure en droit aux forces mêmes dont elle constate la puissance sur elle ? Car, par cette constatation même elle leur échappe. En tout cas, ce qui en nous veut examiner, comprendre et apprécier semble bien n'être que cela même qui simplement constate et connaît, mais à un degré supérieur de tension ; et de l'un à l'autre des deux sens du mot « juger », le sens logique et le

sens appréciatif, il reste une homogénéité de nature. Selon l'image stoïcienne, entre les divers degrés de l'activité rationnelle et morale, il y a la différence des doigts simplement rapprochés au poing fermé et serré pour prendre et pour retenir. La volonté est toujours conscience, conscience de nos motifs, de nos principes d'action, de nos fins réelles, et acceptation de soi ; de même que la conscience est toujours de quelque façon volonté de connaître. A tous ses degrés, la volonté est synthèse, synthèse d'éléments qui lui sont homogènes, déjà de l'ordre de la conscience ; synthèse acceptée, jugée bonne, adoptée si pleinement qu'elle ne fait qu'un avec le moi qui la réalise, objet d'une adhésion constante, avant et pendant toute la durée de l'action, jusqu'à l'effort dernier qui, en la faisant passer de nos muscles dans le monde extérieur, la traduit en faits physiques et en événements. Et elle est enfin liberté, à l'égard et des choses, et d'autrui, et même de soi, c'est-à-dire de la partie consolidée, fixée, passée de notre nature, puisqu'elle s'en détache en quelque mesure par cela seul qu'en l'acceptant, elle la juge.

L'obscur problème de l'essence dernière du vouloir s'évanouit dès lors en partie, comme ne faisant qu'un avec le problème de la personne ou du moi, et celui-ci, avec le problème même de la conscience. Car il ne s'agissait pas encore ici de décrire comment se développe cette volonté constituée qui caractérise l'homme d'énergie morale, et qui est une complexe organisation de tendances et d'habitudes, mais d'abord de découvrir d'où naît cette puissance de retournement sur soi et d'arrêt de l'impulsion, qui en est comme le ressort élémentaire. C'est elle qui nous paraît en germe dans le fait même de juger et

d'avoir conscience. L'observation intime semblerait parfois nous incliner à en faire une force à part, distincte de l'ensemble de nos tendances, puisque vouloir consiste le plus souvent à leur résister, et qu'il n'y a évidemment pas de vouloir sans cet aveu et ce consentement de soi à soi qui semble d'essence rationnelle. D'autre part, la volonté n'est évidemment pas non plus un pur fait de connaissance, puisque si souvent notre raison reste inefficace et incapable de traduire en actes ses jugements. — C'est qu'au vrai la volonté véritable est chose rare. Dans l'obscur complexité de l'âme humaine, et l'enchevêtrement des tendances par lesquelles s'y prolongent les multiples lignes de nos hérédités ou s'y traduisent la forme particulière d'un corps individuel comme les résidus d'une expérience également particulière, rarement l'accord et l'unité sont réalisés d'eux-mêmes, par une sorte de don de nature, de telle manière que la conscience que nous en prenons puisse en être en même temps la pleine approbation. Le plus souvent l'unité plus ou moins incomplète que nous pouvons atteindre a besoin d'être créée, incessamment reconquise et assurée par un effort nouveau. La source ne peut en être que dans cette activité de pensée qui est enveloppée déjà dans la plus élémentaire conscience, et orientée déjà dès ses plus bas degrés vers une certaine objectivité, universelle et impartiale.

L'aptitude à faire attention, voilà la source originelle, le noyau vivant du moi. Et ce noyau lui-même semble être comme la concentration et la solidification d'une nébuleuse psychique antérieure, tout entière par nature capable de tendance et d'obscur sentiment. La tendance peut n'envelopper au début que sentiment confus de soi-même, de sa direction et de

son cours ; mais d'autres tendances secondaires viennent graviter autour d'elle, comme attirées par quelque communauté soit d'origine, soit de fin, ou parce qu'elles peuvent se servir d'instrument l'une à l'autre ; et une tendance principale, comme une fleuve grossi par des affluents, se dessine bientôt. Ce n'est pas autrement que des idées disparates, pleines de virtualités, roulant au hasard dans la pensée de l'artiste, finissent par s'unir en une conception dominante, centre d'attraction à son tour pour tout un monde d'autres idées qui se déterminent et s'ordonnent autour d'elle, comme parties intégrantes de l'œuvre d'art complexe et harmonieuse : à la seule condition d'un état de contention et d'activité générale de la pensée. Les forces psychologiques ne peuvent pas être conçues comme des substances, ou comme des points dans l'espace, ou comme des unités mathématiques discontinues, immuables et entières en soi : par la merveilleuse propriété de la vie et de la conscience, elles sont capables de se fondre et de s'unifier, et elles y tendent. De même que la cellule mâle et la cellule femelle, en qui se continuent deux vies indépendantes, se confondent pourtant au point d'inaugurer une vie nouvelle et tout originale, de même des tendances diverses d'un même être peuvent confluer et s'intégrer l'une à l'autre et à l'activité centrale elle-même. Ce moi concret, dont la faculté de juger est le ressort, s'enrichit de tout ce qu'il approuve, de tout ce qu'il adopte, et devient fort de toutes ces forces accumulées, et indiscernables en lui désormais. En se connaissant, l'être s'organise et se crée. Jamais en une personnalité parfaitement une sans doute : certaines tendances sont refoulées par d'autres ou par ce qu'on peut finalement appeler l'activité

rationnelle sans être absorbées ni conquises ; elles sont contraintes plutôt que domestiquées ou qu'étouffées. Il est besoin le plus souvent d'un lent éclaircissement et d'une progressive possession de soi. De même que la vie est, pour le biologiste, la faculté de s'assimiler et de faire sien ce que le milieu lui offre de congruent, de même l'activité de conscience est essentiellement la faculté de comprendre, d'ordonner et de vouloir tout ce que progressivement elle convertit en sa propre énergie. — Ainsi, une fois constituées, nos tendances diverses d'une part et la tendance rationnelle et volontaire de l'autre finissent bien par sembler distinctes, voire séparées par de profonds abîmes, et même en lutte constante ; mais l'homogénéité de leur nature, l'analogie de leurs lois n'en apparaissent pas moins : comme, pour le physicien, aux deux extrémités du monde matériel, le soleil et l'atome semblent constitués selon les mêmes lois et révéler une parenté profonde.



Si une telle analyse est exacte, on voit se préciser en quelque mesure les conditions des jugements pratiques et appréciatifs — ne disons pas encore jugements de valeur — du type : « J'aime ceci ; j'aime mieux ceci que cela », qui aboutissent en conclusion à : « Je veux ceci. » Elles n'apparaissent plus essentiellement différentes des conditions du simple jugement d'existence ou de constatation : « Ceci est, ceci est tel. » Car, d'une part, le jugement d'appréciation contient un jugement d'existence ou de constatation idéale : l'évocation anticipée de l'acte possible avec ses conséquences. Et sans doute il s'y joint un autre

élément essentiel : la tendance, selon le résultat de cette sorte d'expérience en idée, à le réaliser ou à le renouveler, ou bien au contraire à l'écarter ou à le supprimer, un acquiescement ou un refus. Mais, d'autre part, dans le pur jugement de connaissance ou de constatation n'y a-t-il pas aussi, quoique moins apparent, un acquiescement, une volonté, la volonté de voir les choses comme elles sont, sans laquelle aucune attention ne serait possible? La connaissance est un acte, et la conscience même s'éteindrait dans la pleine indifférence, l'inertie et l'apathie. Même la science la plus abstraite met en jeu des tendances, ne fût-ce que celle de ne pas se contredire, de connaître et de comprendre. Si la distinction du vrai et du faux et la valeur du vrai sont bien immanentes à tout exercice de l'intelligence, sans doute faut-il aller jusqu'à dire que la pure constatation n'est jamais qu'un élément abstrait du jugement complet et concret, lequel, étant toujours construction et action, est toujours à quelque degré jugement d'appréciation et de valeur.

Ainsi, l'activité originale du jugement et du *je* nous apparaît comme la racine commune à la fois de la conscience, de la connaissance et de la volonté, qui correspondent à ses degrés divers de tension ou de liberté. Et nous parlons ici de liberté, parce que, de quelque façon qu'on veuille en comprendre la nature et en résoudre métaphysiquement le mystère, il reste que, au point de vue psychologique, il est impossible de remonter au delà de cette activité, et qu'un sujet ne peut sans contradiction se concevoir comme objet, au moment où, dans cette conception même, il fait office de sujet. — A tous ces degrés enfin le *je* se distinguera ainsi du moi, du moi empirique et individuel, qui

est le sentiment plus ou moins indistinct de notre histoire et de notre corps, de nos réserves d'expérience et de notre énergie, de ce que nous avons fait et de ce que nous sommes encore capables de faire. Le « moi » est toujours en puissance, le « je » toujours en acte.

L'être qui désire, qui connaît et qui veut est donc toujours capable à quelque degré de réaction sur soi et sur ses états ; capable par suite à quelque degré d'apprécier sa conduite et de l'orienter en conséquence. Reste à savoir s'il est capable enfin de l'apprécier moralement, et ce qu'on peut entendre par là. Il remplit déjà, pourrait-on dire, les conditions subjectives de la moralité : c'est-à-dire qu'il s'apparaît comme en état de distinguer entre ses actes et de choisir ; reste à savoir encore s'il est en droit d'attribuer une valeur objective à son choix, et en quel sens une morale peut être dite possible.

CHAPITRE III

La valeur objective des jugements moraux

Si peut être dit *bon*, au sens le plus général de ce mot, ce qui assure l'exercice et la satisfaction d'une tendance, la diversité de ces tendances, correspondant à la différenciation organique d'abord, et puis intellectuelle et sociale, créera pour l'homme autant de catégories de fins ou de biens ; ainsi, parmi les substances physiques, celles qui peuvent lui servir d'aliment acquièrent une valeur et sont pour lui des biens ; parmi les spectacles naturels ou artificiels, ceux qui sont aptes à lui procurer cette pure joie que nous nommons esthétique en acquièrent une également et sont encore pour lui des biens. Mais qu'est-ce à dire ? Y a-t-il là autre chose que la constatation de certains états physiologiques ou psychologiques ? L'homme aime le vin ou le sucre, les sons que nous disons harmonieux plutôt que les bruits discordants, comme tel corps chimique a de l'affinité pour tel autre. Comment trouver là de quoi attribuer aux choses en elles-mêmes une valeur inégale ? Comment passer de simples jugements appréciatifs, manifestant des préférences de fait, individuelles et passagères, à de véritables jugements objectifs, affirmant qu'en droit et de par leur nature certaines réalités ou certaines manières d'agir valent mieux que d'autres ? Car telle semble

être la prétention de la morale, si elle est la science du bien et du mal, la doctrine de la conduite droite. En d'autres termes, de même qu'une vérité est vraie même si tel ou tel ne la reconnaît pas en fait, et *devrait* être reconnue par chacun, parce qu'elle est susceptible d'être prouvée, peut-il y avoir une vérité morale, c'est-à-dire des valeurs que chacun *devrait* reconnaître, parce qu'elles sont capables de se justifier? La supériorité de Socrate buvant la ciguë sur le pourceau satisfait exprime-t-elle autre chose qu'une préférence arbitraire de Mill, ou de Socrate?

I

A cette question, le sociologisme contemporain apporte d'abord une solution originale et d'une simplicité séduisante. La société, et la société seule, serait créatrice de valeurs proprement dites, c'est-à-dire douées d'une sorte d'existence objective : car elle impose à l'individu, par l'éducation, par l'opinion, par l'exemple, au besoin par la contrainte matérielle, et, plus subtilement encore, par la fusion de sa conscience avec la conscience collective, des jugements tout faits, distincts et très souvent antagonistes et rédacteurs de ses préférences propres ; jugements qui lui sont antérieurs et lui survivront, qui le débordent de toutes façons, comme le milieu social qu'ils expriment, et le dominant de toute la force avec laquelle la sienne propre n'a pas de commune mesure, et de toute l'autorité prestigieuse de ce milieu même. Ainsi, les lois morales sont autre chose et plus que de simples faits pour l'homme à qui elles s'imposent

en droit et à titre d'obligations absolues, tout en perdant tout caractère mystérieux, en rentrant dans le plan général de la nature, et en apparaissant au savant comme une simple catégorie nouvelle de la réalité.

Que les jugements moraux, s'étant développés au cours de l'histoire, soient en un sens et dans une large mesure des phénomènes sociaux, nul ne saurait le contester. Aussi bien, nous avons essayé d'établir nous-même plus haut que l'homme est un être social par nature, et dès lors tout ce qui se produit en lui a nécessairement une forme et des aspects sociaux. Nous concéderons même que c'est socialement que le plus souvent et chez la plupart ils agissent et se font accepter, traditions, préjugés ou coutumes plutôt que jugements directs sur la vie. Mais est-ce socialement qu'ils se justifient ?

Le problème est, sous une forme particulière, celui même des rapports de l'individu et de la société, d'une manière plus précise encore, celui des rapports de la raison et de la société. Car, plus primitivement et profondément que ce par quoi il est un être social, il y a chez l'homme ce par quoi il est un être pensant, conscient et vivant, et là se trouve la racine de la société même. Fonder la valeur de nos jugements moraux comme l'objectivité de nos jugements scientifiques sur l'accord ou la volonté sociale, c'est peut-être prendre une conséquence et un signe pour une explication et une cause, et par là sans doute s'enfermer dans un cercle. Il est trop clair que, sur le plan de la connaissance pure, toute vérité est capable en droit de se faire accepter par tous les esprits justes et impartiaux : mais c'est justement parce qu'elle est vraie, et non pas qu'en cet accord même consiste toute sa

vérité ; vouloir l'y réduire, ce serait méconnaître qu'elle précède et réclame l'accord, ou le réalise peu à peu au cours du temps, plutôt qu'elle n'en résulte ; Galilée avait raison même quand il était seul de son avis, et comment ne pas chercher dans quelque chose d'inhérent et d'intérieur à ses opinions mêmes ce qui leur a permis de faire lentement la conquête des esprits ? Sans doute la confusion ou le cercle sont les mêmes lorsqu'il s'agit de la moralité (1) : car, si les jugements moraux ne valent que parce qu'ils sont formulés par la conscience collective, le jugement même qu'il faut obéir à la conscience collective et qu'elle est la source des valeurs n'est-il encore, aux yeux des sociologues, qu'un jugement imposé par la société ? Il ne le semble pas, car justement la question ne se pose qu'à la réflexion critique du philosophe, que chez le penseur qui en quelque sorte se retourne contre cette prétendue contrainte sociale pour lui demander ses titres. On ne peut éviter dès lors de se demander la valeur des jugements de valeur. Aussi bien, cette société qui en serait la source unique et originale a toujours prétendu les fonder sur autre chose qu'elle-même : volonté des dieux, ou raison philosophique, ou nature. Et ici encore, comme pour la vérité théorique, il faut bien reconnaître que la moralité

(1) Sur l'analogie des problèmes qui se posent à propos de la morale et à propos de la science, voir le court et si suggestif article de M. Lalande : *Du parallélisme formel des sciences normatives* (*Revue de Métaphysique et de morale*, 1911). A vrai dire, M. Lalande semble fonder la notion de vérité sur l'accord des esprits ; mais, comme il ne s'agit nullement chez lui d'une simple généralité de fait, mais d'une aptitude à créer cet accord, il semble bien qu'il faille toujours, en dernière analyse, considérer cette aptitude comme un caractère intrinsèque, et non extérieur, à l'idée ou au jugement vrai lui-même.

humaine a souvent progressé par ses héros ou ses martyrs, par les initiatives de certaines grandes âmes qui ont cru discerner un idéal plus haut que celui que reconnaissait leur temps, et l'y ont converti peu à peu.

La conception sociologique de la morale ne semble ainsi s'appliquer qu'à cette partie de la moralité que l'on pourrait dire solidifiée et passée en règle incontestée ou traditionnelle ; et elle est peut-être condamnée à laisser dans l'ombre, sinon à méconnaître, cette partie mouvante et vivante des idées morales qui se modifie et s'élabore sans cesse sous nos yeux ou en nous-mêmes ; on peut bien en celle-ci voir encore un phénomène social, mais en ce sens seulement que s'y somment constamment une infinité de réflexions, de discussions, de scrupules et de décisions dont nous prenons sur le fait, dans notre propre conscience ou autour de nous, le caractère personnel. Et c'est pour cela que, dans le passé même, les sociologues ne peuvent guère que décrire ou raconter l'évolution des conceptions éthiques en corrélation des variations dans les formes sociales, sans tenter jamais, au moins jusqu'ici, d'en expliquer le mécanisme élémentaire ou la genèse ; il est permis de supposer que, s'ils le tentaient, ils ne pourraient en éliminer tout ce travail souterrain des consciences individuelles en action et en réaction les unes sur les autres, échangeant et composant leurs expériences ou leurs initiatives propres. Aussi bien, sinon pour le savant qui les regarde du dehors, au moins pour l'homme qui est sur le point d'agir, une règle de conduite donnée apparaît toujours, en vertu d'une inévitable illusion sans doute, comme fondée sur autre chose encore que la volonté commune : sur la loi divine encore pour beaucoup de

nos contemporains, mais toujours aussi en quelque mesure sur la nature même de l'acte ou de la conduite à tenir.

Il y a plus : admettons pour un instant que tout jugement de valeur soit essentiellement un jugement social ; c'est l'œuvre du savant de l'expliquer par les conditions du milieu où il se produit. Or, même s'il le découvre relatif à une situation passagère et spéciale à la société qui le formule, cette relation peut, semble-t-il, être entendue en l'un ou l'autre de deux sens différents : ou bien en ce sens qu'il est un simple effet de l'état de la société — telle une mode ou une particularité linguistique secondaire — sans lui être pour autant essentiel et favorable, sans qu'il réagisse sur elle pour la conserver : c'est ainsi que, dans un autre domaine, on explique une erreur ou une illusion en montrant qu'il n'était pas possible qu'elle ne se produisît pas, même si cela eût été désirable. Ou bien au contraire on peut l'expliquer en montrant que cette société sans lui n'aurait pas pu durer, ou au moins qu'il a contribué à maintenir sa structure, son type de vie, sa conception des choses, voire à les développer, et qu'ainsi il a répondu pour elle à un besoin, lui a été utile, a constitué non pas un simple fait, mais un bien. Mais dès lors, avec cette seconde manière d'expliquer, la notion de valeur reprend une certaine portée objective, non plus simple fait social, mais jugement sur ce fait ; non plus opinion surgie et professée à l'intérieur de cette société, mais opinion professée du dehors, par le savant qui l'étudie sur cette société même. Même s'il s'agit d'une utilité limitée aux caractères particuliers d'un groupe social donné, dans cette limite du moins une telle valeur n'est plus fondée seulement sur la simple

présence du jugement qui l'affirme dans la conscience collective, mais sur la raison d'être, la légitimité, la rationalité de cette présence.

Pourtant, dans ce cas, l'explication sociologique du jugement de valeur, même en établissant sa raison d'être pour une certaine société, peut lui ôter toute portée en dehors de cette société particulière qu'il a servie, et il reste une simple donnée de l'histoire : telle croyance, telle règle morale a eu telle utilité, à telle époque. Mais ne peut-il se faire aussi que le savant qui veut en rendre compte découvre que l'utilité en dépend de la nature même, intrinsèque et objective, de l'acte qu'il commande ou interdit, c'est-à-dire de ses rapports nécessaires avec les conditions universelles et constantes de toute société, ou, ce qui revient au fond au même, avec les exigences de la nature humaine en général ? Qu'on songe à la condamnation du meurtre par exemple, ou du mensonge, de la haine ou de la colère. Il semble bien qu'un jugement de valeur de cet ordre garde toujours une portée extra-sociologique, si par sociologie on entend l'étude des formes sociales variables et si on ne la confond pas avec une psychologie, voire une anthropologie générale ; il apparaît de nouveau, au delà des conditions historiques diverses, comme fondé en nature et en raison, comme ayant en quelque façon une valeur en soi. Quelque part — et elle est énorme — qu'il faille donc faire à la société, le problème reparaît ainsi de savoir si les jugements moraux, ou au moins quelques-uns d'entre eux, n'ont pas dans la nature même des actes qu'ils concernent leur fondement dernier, et, sous réserve du sens à donner au mot science, si une science directe n'en est pas possible.



Si ce n'est pas la société en tant que telle qui fonde les valeurs morales, mais si, au delà d'elle ou à travers elle, c'est la faculté de juger inhérente à la conscience et à la raison humaines, il peut y avoir une morale, comme il y a une science, essentiellement rationnelle. Nous avons essayé de définir ailleurs (1) le point de vue de ce que nous avons appelé le rationalisme moral. De même que l'attitude du savant qui veut observer et comprendre les phénomènes qui l'entourent est avant tout celle de l'impartialité, et tend à l'élimination de tout ce qui, dans ses états de conscience, n'est qu'impression individuelle, illusion imaginative, prévention ou précipitation ; de même, l'attitude de l'honnête homme qui veut découvrir la valeur vraie des actes entre lesquels il doit choisir sera la plus impersonnelle dont il soit capable : attitude d'attention soutenue et méthodique, et de défiance critique à l'égard de soi ; il s'agit, ici comme là, de porter des jugements objectifs, de découvrir une espèce de vérité. Dès lors, les conclusions auxquelles il voudra parvenir seront celles où devrait s'arrêter tout autre être jugeant avec le même désintéressement et selon les mêmes principes de raison ; parler de vérité ou d'objectivité, c'est bien se référer à une sorte de communauté et d'accord virtuel des esprits : non-accord de fait, préalable, et proprement sociologique ; mais accord de droit et idéal, revendication et exigence d'accord.

(1) Cf. *Le Problème moral et la pensée contemporaine*.

Visant à établir une vérité d'ordre moral, l'homme qui délibère, s'il veut découvrir la solution moralement la meilleure à un problème concret et complexe qui se présente à lui, ne peut procéder, qu'il s'en rende compte ou non, que comme procède le savant : il analyse la situation, en distingue les divers éléments, les diverses circonstances, et cherche à substituer au cas particulier où il est intéressé et qui le passionne et l'émeut, une sorte d'énoncé toujours plus ou moins simplifié d'un cas type analogue ; ou bien c'est son propre cas lui-même qui, abstraitement défini, lui apparaît comme le type de toute une série d'actes semblables. La solution qu'il en cherche, pour être rationnelle, c'est-à-dire morale, devra ici valoir pour tous ces cas indifféremment ; lui paraître, en conscience, comme s'imposant encore s'il se figure l'action faite par autrui et non par lui, s'il s'en suppose le spectateur désintéressé, ou bien le bénéficiaire, ou au contraire la victime, au lieu d'en être l'acteur. De là, comme critère essentiel de l'action morale, la notion kantienne de la généralisation. Ce que je ne veux que parce qu'il s'agit de moi, ce que je voudrais ne me permettre de faire qu'à titre d'exception et à la condition que les autres ne m'imitent pas, n'est évidemment que la suggestion de l'égoïsme, de l'intérêt ou de la passion, ce ne peut être la dictée de la raison. Celle-ci ne peut juger impartialement qu'en se plaçant au point de vue de la loi.

Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que l'examen moral doive consister à effacer de notre action tout ce qui la particularise et en fait un cas toujours nouveau : tel est sans doute le danger du formalisme, danger dont il importe de se défier, sans que pour cela

il soit nécessaire de renoncer à une démarche d'abstraction et de généralisation qui est la seule que connaisse le sens commun, et que la conscience applique d'elle-même comme seule possible. On s'efforcera seulement, par des approximations et des spécifications successives, de restituer à la notion de l'acte considéré toutes ses caractéristiques, toutes les circonstances essentielles qui semblent propres à en modifier, si peu que ce soit, la nature et la portée morales ; mais ce ne seront plus ces circonstances, ces nuances uniques en tant que simplement rencontrées ou éprouvées, mais déjà déterminées, définies, pensées, éléments intelligibles d'un problème à apprécier rationnellement.

Enfin, les conclusions de la conscience morale, étant conçues comme des vérités, apparaîtront comme devant être accordées entre elles, ramenées à des principes non contradictoires, susceptibles d'entrer dans un système cohérent de jugements pratiques, qui constituera, par cet accord, notre univers moral. Sans doute cette cohérence ne va pas toujours de soi : mais là où elle nous paraît en défaut, nous nous sentons inquiets, nous soupçonnons une insuffisante élaboration de nos idées sur le bien, un examen de conscience incomplet, une erreur possible : de même que les incompatibilités ou les désaccords entre les diverses théories scientifiques marquent les insuffisances actuelles et les incertitudes d'une science encore balbutiante.

Si l'essence de la moralité réside dans cette attitude, si elle est avant tout un effort de raison, c'est-à-dire d'impartialité et d'objectivité, c'est dire qu'elle est avant tout une méthode, une série

d'exigences et de précautions rationnelles, qui nous poussent à la recherche du bien ou nous garantissent contre l'erreur dans nos jugements sur les actes humains. Mais, comme Kant l'a vu avec une profondeur inégalée, elle est par là toute formelle ; elle nous dit à quelles conditions devront satisfaire les actions dignes d'être approuvées, mais non, à elle seule, quelles sont ces actions. Ce que la conscience exige de nous, ce que la raison nous commande, c'est de rechercher ainsi ce qu'il faut vouloir, ce qu'il faut faire, et ainsi, avant tout, de vouloir cette recherche même, de vouloir bien vouloir : l'intention droite, ou la bonne volonté, n'est rien de plus que le devoir d'user de notre raison, de bien juger, — de « travailler à bien penser », qui est « le principe de la morale ».

Mais, de cette forme, comment passer à une matière ? Et comme la matière, ici, ce ne sont plus les données de l'intuition sensible, mais bien nos impulsions, nos sentiments, nos besoins, ou, pour en revenir au terme le plus général, nos tendances, ainsi que les fins qu'elles déterminent pour nous, comment en apprécier, de ce point de vue impersonnel, les valeurs véritables, les valeurs en soi ? L'entreprise n'est-elle pas chimérique ? Offre-t-elle même un sens ? Beaucoup des philosophes les plus autorisés de ce temps en doutent : « une science des fins n'est pas possible », déclare volontiers M. Belot ; et M. Lalande voit « une fausse exigence de la raison (1) » dans la prétention de « fonder la morale ». Le problème reparaît tout entier.

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1907. Cf. Belot, *Etudes de morale positive*, passim.



Une des tentatives les plus précises et les plus sincères qui aient été faites pour en déterminer les conditions est celle de M. Goblot dans son livre récent sur *La Logique des jugements de valeur*. M. Goblot admet à vrai dire que des jugements de valeur sont possibles sans aucune référence à une sensibilité quelconque, qu'ils sont de portée par suite strictement objective et rationnelle, lorsqu'ils posent simplement une perfection intrinsèque et en soi des êtres ou des objets, et à la condition d'entendre par perfection uniquement « une plus grande quantité d'être ». Ainsi, par exemple, on pourrait établir démonstrativement des supériorités d'ordre biologique : non pas peut-être si l'on veut comparer globalement deux espèces vivantes différentes, parce que, selon celui de leurs caractères que l'on considérera, la supériorité pourra paraître intervertie de l'une à l'autre, le sens de la vue, si l'on veut, pouvant être plus développé dans l'une et le sens de l'odorat dans l'autre. Mais « considérons séparément une seule aptitude, capacité ou faculté dans tous les vivants qui la possèdent : nous aurons beaucoup moins de peine à y trouver des degrés de perfection... Ainsi le langage articulé de l'homme est supérieur aux cris des animaux, la pensée conceptuelle et raisonnante à la mentalité prélogique, la connaissance raisonnée à la connaissance vulgaire, la science rationnelle à la science empirique (1) ». La vérité et la justice seraient, d'ailleurs, des perfections de ce genre, des perfections en soi. Mais

(1) *Logique des Jugements de valeur*, p. 28-29.

ces perfections en soi ne s'adressent qu'à la raison : dès qu'elles deviennent des perfections pour nous, c'est-à-dire qu'elles deviennent objets d'amour et mobiles d'action, elles déchoient au rang de moyens de notre propre satisfaction, elles sont subordonnées à notre désir du bonheur ou du plaisir, qui simplement est universel en fait et ne saurait se démontrer. « Le devoir, en devenant *mon* devoir, perd nécessairement son caractère catégorique ; la justice, en devenant *ma* fin, cessera d'être fin en soi. »

Cette argumentation mérite d'être discutée de près. Et d'abord, peut-on vraiment concevoir des perfections en soi, sans aucune référence à une sensibilité, même idéale ? Sans doute, on peut constater et prouver de la manière la plus positive toutes les différences qui comportent de la quantité et par suite une mesure, une fois qu'on a choisi le point de vue abstrait d'où l'on comparera les divers degrés d'une même activité, d'une même réalité ; et par exemple qu'au point de vue de « l'expression » ou de l'aptitude à servir de signe, le langage articulé en quelque sorte va plus loin que le cri : mais de quel droit appeler cette différence de degré une perfection et une valeur, sinon parce que, plus ou moins consciemment, on considère comme bonne l'activité dont on constate l'intensification ? Pourquoi dire même qu'une plus grande quantité d'être constitue une *perfection* plus grande ? Elle est plus grande, et voilà tout. Au vrai, on ne sera tenté de considérer comme des perfections que des propriétés positives de l'être ; mais une maladie, un cas pathologique, ne pourrait-il pas aussi bien, pour une constatation toute désintéressée, présenter cette même supériorité de degré et cette quantité

plus grande, mais au service cette fois d'une œuvre de désorganisation et de destruction ? Dira-t-on qu'on pourra, en effet, parler d'une destruction plus complète, plus parfaite qu'une autre ? Ou d'un spécimen parfait de tel genre de folie ? Mais il est clair alors que l'idée de perfection disparaît dans ce qu'elle a de propre. Ou bien elle prend une valeur en quelque sorte esthétique (comme lorsqu'on parle d'un beau crime), et, suivant la conception de M. Goblot, elle devient toute relative à la sensibilité, aux préférences d'un spectateur, aux intérêts professionnels d'un spécialiste. Ou bien encore l'idée de perfection se perd dans celle du typique : or, ce qui constitue un type c'est sans doute ce qui présente, en un plus complet équilibre, un ensemble de caractères nettement définissables ; mais cela revient à dire en d'autres termes : ce qui peut être connu et reconnu, analysé et compris d'une manière plus facile et plus sûre, c'est-à-dire encore par rapport à la sensibilité humaine. — Aussi bien, dans tous les exemples de perfection objective que propose M. Goblot n'entre-t-il vraiment que la plus grande quantité d'être, et ne considère-t-on vraiment que cette quantité seule ? Peut-on n'y faire aucune acception, je ne dis pas même de la *qualité* de l'être, mais au moins de sa plus grande organisation en objets déterminés, en ensembles mieux coordonnés, plus riches et plus divers, ayant une manière d'unité et de finalité immanentes ? N'est-ce pas évidemment le cas de la justice ? Dès lors, la perfection qu'on leur attribue ne résulte-t-elle pas de ce qu'ils satisfont davantage une sorte de besoin esthétique d'ordre et d'harmonie, ou qu'ils rendent plus faciles les démarches de l'esprit ? Et la vérité même ne devrait-elle pas, selon la

conception de M. Goblot, apparaître par là, moins comme une valeur par soi, que comme une valeur pour nous? Il nous semble donc que si, en soi et par soi, des objets peuvent bien présenter des différences de quantité, c'est toujours, directement ou non, et d'une manière plus ou moins manifeste, par rapport à une sensibilité que ces différences peuvent être dites différences de perfection ou de valeur.

Est-ce à dire que, dès lors, la valeur n'a rien d'objectif? Nous ne le croyons pas, parce que la seconde thèse de M. Goblot, nous l'avons dit déjà, nous paraît à son tour discutable. Pour lui, dès qu'un objet est désiré, qu'il prend une valeur *pour nous*, il devient *ipso facto* un simple moyen de notre satisfaction, il cesse d'avoir une valeur proprement objective, de pouvoir être considéré comme une fin en soi. Or, s'il en était ainsi, ce serait tout au plus aux yeux du psychologue utilitariste, qui prend le plaisir pour la seule fin naturelle de nos actes, et encore à condition qu'il réfléchisse sur la conduite d'autrui, ou sur la sienne considérée après coup et du dehors : car, pour l'homme même qui agit ou qui délibère sur une action immédiate, qui hésite par exemple entre un plaisir et un devoir, l'idée de devoir ou de justice paraît bien s'imposer comme une fin distincte de son plaisir, et pas du tout comme un plaisir encore, d'une autre sorte que le premier. Aussi bien, rien ne nous paraît plus ruineux que le postulat de l'utilitarisme, nous l'avons assez dit déjà ; l'accomplissement de la justice ne sera source de joie pour l'homme que si, au préalable, il y aspire et il l'aime : c'est-à-dire que l'amour va bien directement à son objet, et que la joie d'aimer n'est que la

conséquence de l'amour, ou plutôt qu'elle se confond avec lui, dans son élan et sa spontanéité. Il n'est donc pas vrai, à notre sens, que toutes les fins désirées et poursuivies en fait deviennent par cela seul nos moyens : il est des choses, certes, que nous ne voulons et désirons qu'en vue de certaines autres ; mais il en est aussi que nous aimons en elles-mêmes et en ne les pensant pratiquement que comme fins.

*
* *

Il nous semble donc à la fois que toute fin, tout jugement de valeur, sont relatifs à la sensibilité ; et pourtant qu'il y a des valeurs objectives, que l'idée d'une hiérarchie des fins n'est pas absurde. Et peut-être n'y a-t-il là nulle contradiction. Certes, dans un univers où la vie n'existerait pas, il n'y aurait rien non plus qui eût une valeur ; un tel univers ne nous semblerait en acquérir une qu'au point de vue esthétique, ou bien comme matière idéale d'une connaissance scientifique ou d'une méditation philosophique, c'est-à-dire par rapport à la sensibilité et à pensée vivante qui le conçoivent. Mais, dès qu'avec la vie, la valeur apparaît dans le monde, il devient possible d'y concevoir des fins non plus relatives aux désirs actuels de tels ou tels individus, mais à la sensibilité humaine en général, voire à la sensibilité vitale, dans ce que celles-ci ont de constant et sans doute de nécessaire. Ces fins pourront être dites, moins désirées en fait, que désirables en soi, et justiciables à ce titre de la raison. Nous sommes capables, dans l'ordre purement scientifique ou spéculatif, en présence d'une multiplicité d'êtres ou d'objets, d'en concevoir non pas seulement l'idée

générale, l'idée statistique moyenne, mais aussi le type et la forme idéale : il s'ensuit que nous pouvons de même nous former, d'une part un certain type, un certain idéal de l'homme ; de l'autre, un certain type des actes ou des attitudes correspondant à ses relations avec le monde extérieur, physique ou social. Ces idées typiques pourront être fondées sur nos connaissances les plus positives ; sur elles pourraient peut-être aussi se fonder des jugements de valeur dont la portée serait objective, sur elles il n'est pas absurde d'essayer de constituer une théorie rationnelle des fins.

La « fausse exigence de la raison » que dénonçait à si bon droit M. Lalande, c'est donc bien de demander, pour qu'une science ou une démonstration soit rationnelle, « qu'elle s'adresse à un intellect pur, réduit à la seule faculté logique, et qu'elle arrive à lui imposer, par une combinaison de concepts, une réalité objective ou une obligation morale ». Mais ce n'est peut-être pas d'admettre qu'« il existe chez l'homme, en vertu de sa nature (1) », certaines volontés primitives et communes à tous. Une théorie des fins, une morale est possible, s'il y a, de la nature humaine, un type ou des lois déterminables ; de même qu'il n'y a de science possible que s'il y a une raison et par rapport à cette raison. Sans doute, on pourra toujours en conclure que toutes les valeurs morales sont relatives à l'homme, « humaines, trop humaines »..., mais exactement, et ni plus ni moins, qu'une épistémologie critique peut dire tout notre savoir relatif aux formes de notre esprit. Or, comme nous ne pouvons connaître par une autre raison que la

(1) *Revue de Métaphysique et de morale, loc. cit.*, 1907, p. 33 ; p. 22.

nôtre, c'est-à-dire la raison humaine en général, dire que la vérité lui est relative, et à elle seule, revient en fait à la considérer comme absolue ; de même, comme nous ne pouvons nous faire aucune idée d'une sensibilité autre que la sensibilité humaine, dire que des valeurs s'imposent à l'homme en général, aux tendances nécessaires qui réalisent en lui l'idée d'homme, peut-être même, pour quelques-unes au moins, qu'elles s'imposent à toute sensibilité vivante, c'est les poser pratiquement comme des valeurs en soi. D'autant plus que l'hypothèse reste métaphysiquement possible et que la raison soit le fondement universel de tout ce qui est, et que quelque chose de ce que nous appelons en nous sensibilité, tendance et vouloir, et dont l'activité rationnelle ne se sépare que par abstraction, se retrouve à quelque degré dans tout ce qui vit, peut-être dans tout ce qui est. Il semble bien que toute autre idée de l'objectivité et de la vérité soit illusoire, sinon même contradictoire.

Mais, dira-t-on, l'analogie entre les jugements de valeur et les jugements de pure connaissance, entre la sensibilité humaine en général et la raison, ne vaut pas : car la raison est la faculté de l'universel et du nécessaire, la sensibilité n'est jamais que l'expression d'une individualité (1).

Sans doute, il y a une manière propre de sentir pour chacun de nous, qui exprime l'infinie complexité et du corps et de l'âme que nous sommes. Mais de même, en vérité, l'intelligence de chacun de nous, avec son tour propre, la facilité et l'orientation de sa mémoire, la force et la couleur de son

(1) Cf. Rignano, *Science et morale*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro d'octobre 1927.

imagination, fait partie à son tour de notre idiosyncrasie. Et pourtant il y a un esprit humain, avec ses catégories, ses lois, ses exigences nécessaires ; il y a aussi une sensibilité humaine, un certain nombre de tendances fondamentales, présentes à quelque degré chez tout être normal, et qui déterminent ses fins essentielles. — Dira-t-on encore que l'universalité de la raison est une universalité de droit, tandis que celle de la sensibilité n'est qu'une universalité de fait ? Mais l'universalité de droit, c'est ce dont le contraire est inconcevable : or, nous est-il plus possible de concevoir un être vivant étranger à l'amour et à la haine, au plaisir et à la douleur, que de le concevoir raisonnant selon une autre loi que celle de la causalité ? D'ailleurs, que l'on maintienne ici si l'on veut une différence, il n'importe : il suffira que l'on puisse concevoir une morale *hypothétiquement nécessaire*, c'est-à-dire capable de prendre un sens pour tout être doué du pouvoir de sentir, de vouloir, de raisonner ses tendances : on peut se contenter d'une telle universalité. — Aussi bien, ne nous y trompons pas, la science positive et purement théorique admet elle aussi cette similitude des manières de sentir, ce fond commun de la sensibilité vivante ; elle aussi s'y réfère et ne peut pas s'en passer : car la sensation affective ne se sépare pas de la sensation qualitative, couleur, odeur, chaleur, et ne paraît pas beaucoup plus subjective ni autrement que celle-ci : or, qu'est-ce qu'observer, sinon enregistrer des données sensorielles, sans jamais parvenir à en éliminer complètement ce qu'elles ont de qualitatif ? Qu'est-ce que décrire les qualités physiques ou chimiques d'un corps, sinon cela, et comment le reconnaître en dehors de ces qualités ? Qu'est-ce que déterminer la réaction d'un corps en présence

d'un autre ? ou dire qu'il bout ? qu'il se dilate ? qu'il fond ? — La faim, la soif ; l'appétit sexuel ; le goût du jeu ; le sentiment esthétique ou religieux, ont ainsi une universalité et une nécessité suffisantes chez l'homme pour qu'on puisse poser comme objectifs les jugements qui concernent la satisfaction ou la contradiction de ces diverses tendances en général. Il y a des fins humaines parce qu'il y a des tendances et des sentiments qu'on peut dire humains.

L'objection pourtant peut prendre une forme quelque peu différente encore, au nom de l'histoire ou de la sociologie : cette sensibilité, ces tendances essentielles elles-mêmes évoluent, avec les espèces, avec les races, avec les civilisations. Certes : mais est-ce dans leurs formes, ou dans leur fond même ? Et aussi bien, n'en dit-on pas aujourd'hui des lois de l'intelligence ? On n'en conclut pas pourtant que toute connaissance objective en soit rendue impossible ; il suffit qu'à travers toutes ses démarches un fond rationnel subsiste, non pas même les rigides formes ou catégories kantienne, mais moins encore, le simple principe d'identité, le besoin d'unifier et d'expliquer : exigences logiques qui n'expriment au vrai que les lois mêmes de l'activité mentale, qui règlent des combinaisons d'idées, des opérations ou des constructions, qui ont donc pour ressort concret le besoin de penser, sans plus, et expriment ainsi elles aussi, à les prendre sous un certain aspect, des tendances.

Dans ses livres d'une richesse et d'une pénétration sans égales, M. Léon Brunschvicg ne cesse pas de mettre en lumière, sous ses diverses formes, l'ingénieuse et inépuisable souplesse de l'esprit à s'adapter à des problèmes toujours nouveaux et à leur inventer

des solutions inédites ; rien ne semble lui tenir plus à cœur que d'ébranler la conception traditionnelle d'une raison immuable et en quelque sorte toute donnée à elle-même dès les premières lueurs de la pensée ; mais en même temps son affirmation fondamentale est encore que rien n'est que par la pensée, si bien qu'on pourrait résumer la tendance commune de son œuvre entière dans le titre de son dernier ouvrage : *Les Progrès de la conscience*. Et il se peut qu'il exagère cette mobilité et ces métamorphoses de la raison humaine ; mais, en tout cas, pour qu'on puisse parler de ses progrès, encore faut-il au moins qu'une certaine direction commune se découvre à travers ses diverses étapes, que quelque chose d'analogue se retrouve dans tout effort qui mérite d'être dit d'ordre spirituel ou rationnel. — Tout de même pour les variations des sentiments humains. Il faut bien admettre que, dans leurs formes les plus humbles et grossières, nos tendances reposent sur la constitution même de notre organisme, et ont toute la pérennité et l'universalité de la forme humaine ; et quant aux plus élevées et aux plus complexes, nul doute qu'elles ne s'élaborent en corrélation avec le développement même de notre intelligence et de notre science, et partiellement au moins sous leur influence ; et dès lors, si celles-ci ont un fond ou des directions constantes, il en faut bien admettre autant pour cet ensemble d'activités et de besoins qui n'en sont que l'aspect complémentaire, et qu'on peut appeler, d'un terme vague mais commode, l'âme ou le cœur humain (1).

(1) Voir à cet égard, la dernière œuvre de M. Lévy Bruhl, si riche en faits suggestifs et en somme si modérée dans leur interprétation : *l'Âme primitive*. Serait-ce un paradoxe de soutenir que la conclusion qui

On peut donc parler de directions constantes dans la nature humaine, ou de lois de la sensibilité en général, comme on parle de catégories de l'esprit ou de lois de la pensée. On les considérera comme déterminant nos fins naturelles, et tout ce qui les favorise ou les contrarie, comme bon ou mauvais. On devra admettre dès lors qu'il peut y avoir des jugements de valeur, distincts des simples préférences individuelles, dans la mesure où l'on pourra établir qu'ils sont expressifs de la nature humaine et qu'ils ont leur fondement en elle. Une morale sera possible s'il y a un système possible de ces fins, si l'on peut établir entre elles un ordre rationnel et une hiérarchie. Le reconnaître, ce sera, pour l'homme de conscience et de raison, se sentir tenu de juger, et par suite de régler, d'après elles sa conduite propre.

II

Parmi ces jugements sur le bien et le mal, — ou, plus généralement, parmi nos jugements de valeur quels qu'ils soient, — il est une première catégorie dont la nature est relativement facile à déterminer : ce sont ceux qui approuvent ou déprécient telles ou telles manières d'agir comme

s'en dégage logiquement est celle de l'unité et de la similitude, à travers le temps et l'espace, de ce qu'on appelle l'âme humaine ? Car les diverses croyances qu'il y étudie, bizarres et absurdes aux yeux de notre intelligence positive et critique, apparaissent comme semblables, au degré le plus inattendu, dans les peuplades les plus éloignées et les races les plus étrangères entre elles. Et M. Raoul Allier achève la démonstration dans son livre si intéressant, *Les non-civilisés et nous*, en en retrouvant ou l'analogue ou l'équivalent, au moins en germe, dans les diverses superstitions des peuples dits civilisés.

impropres, ou moins propres que d'autres, à atteindre une fin préalablement acceptée. La valeur d'une certaine conduite est ici, selon l'excellente expression de M. Goblot, un problème de *rendement*. Et la nature logique et psychologique des maximes morales de cet ordre paraît claire. Le rapport de finalité n'est bien ici, suivant une vue classique, que le simple renversement d'un rapport de causalité, et peut prêter au même genre de démonstration : qui veut la fin veut les moyens ; c'est-à-dire que, d'abord, en droit, il est absurde, et c'est proprement se contredire, que de vouloir une fin sans adopter les moyens qui, par hypothèse, seraient nécessaires pour l'atteindre. Et, d'autre part, en fait, fin et moyens se présentant ainsi comme inséparables, comme éléments d'un seul tout psychologique, en vertu du mécanisme de l'association et de la loi du transfert il est inévitable que les sentiments que la fin nous inspire se reportent plus ou moins sur les moyens qui nous la feront atteindre ; si bien que ces moyens deviennent à leur tour des fins provisoires et relatives, capables pour un temps de masquer la fin elle-même, voire, par une sorte d'illusion définitive, de se substituer à elle. Les Croisés, en route pour la lointaine Jérusalem, s'animent chaque soir à l'idée qu'ils se rapprochent de Constantinople, et semblent ne plus voir au delà. L'analyse du sentiment de l'avarice est assez connue, comme la place qu'elle tient chez les utilitaristes anglais. Chaque approfondissement de la pensée humaine, chaque connaissance scientifique nouvelle, faisant mieux apparaître l'enchevêtrement et la solidarité des phénomènes, c'est-à-dire les conséquences de nos actes, étend ou précise ainsi nos devoirs : une fois admis que nous avons des obli-

gations strictes envers notre prochain et que nous devons respecter sa vie, lorsque Pasteur découvre la nature microbienne d'un grand nombre de maladies et leur mode de propagation, il est clair qu'il nous impose par cela même des obligations et des précautions d'hygiène toutes nouvelles, et que les scrupules de propreté en prennent pour chacun un caractère impérieux et étroitement moral qu'elles n'avaient pas auparavant. — Il est manifeste que, pour les cas de cet ordre, ce que l'on pourrait appeler les théorèmes moraux sont susceptibles d'une démonstration proprement dite.

Il faut noter pourtant que, même pour cette catégorie de jugements, les choses ont rarement la clarté que nous venons de leur attribuer. D'abord, le cas ne serait tout à fait simple que si les actes qui peuvent nous apparaître comme moyens pour obtenir une fin morale étaient, en eux-mêmes, au moins moralement indifférents : mais le plus souvent chacun d'entre eux peut répondre pour son compte à quelque tendance naturelle, et être ainsi, en lui-même et par lui-même, l'objet d'une appréciation morale. Or « la fin ne justifie pas les moyens », même une fin morale ; ou plutôt, il ne va pas de soi qu'elle les justifie, et c'est là à tout le moins un conflit de devoirs qui se dessine, un cas de conscience qui se pose : moyen pour consoler le malade, ou même pour rendre plus probable sa guérison, le mensonge cesse-t-il *ipso facto* d'être moralement condamnable ? Il se peut : mais cela dépendra d'une foule de considérations complexes, qui ne pourront être débrouillées que dans la mesure où, entre les diverses fins morales en conflit, une hiérarchie de valeur aura été établie. — Et puis, entre les moyens et la fin, en matières psychologiques et sociales, le rapport

n'est jamais tout à fait rigoureux et sûr ; il n'exprime guère que des moyennes, il ne nous indique que des résultats probables. Il peut y avoir plusieurs moyens pour arriver au même but, les uns moins sûrs, mais aussi moins pénibles pour nous, les autres beaucoup plus favorables à autrui, mais qui risquent de nous imposer de dures épreuves ; il se peut que la fin que nous approuvons moralement ne puisse être atteinte que par des sacrifices héroïques ; or, la vie, la liberté, la santé humaines ont bien aussi leur valeur, elles sont bonnes, même au point de vue moral ; il s'agit donc ici de savoir si le résultat poursuivi, même bon, vaut pourtant ce qu'il nous coûte. — Une fois encore nous sommes donc rejetés en pleine casuistique, et avec les cas de conscience nous retrouvons la nécessité d'établir un ordre de valeur entre les fins humaines.

Et, en effet, c'est essentiellement cela qui constitue une conception morale de la vie : le stoïcisme, si l'on veut, ou le christianisme, ont été, en somme, moins des découvertes de fins nouvelles qu'une hiérarchie nouvelle établie entre les fins ou les valeurs éthiques anciennes. Or, dans quelle mesure et sur quoi peut se fonder une telle hiérarchie aux yeux de la raison ? Nous retrouvons ici les doutes des plus éminents parmi les théoriciens contemporains de la morale : « il n'y a pas de science des fins », pose en axiome M. Belot par exemple. Et à vrai dire, si par science on voulait entendre ici une science positive du même ordre que la physique ou la chimie, peut-être l'accorderions-nous à notre tour. Mais pourtant, à chaque époque on a tenté une théorie rationnelle de la conduite à suivre. En quel sens et par quelle méthode y a-t-on prétendu ?

*
* *

Il semble que tous ceux qui ont cru possible une telle entreprise aient admis l'une ou l'autre de trois conceptions différentes, ou les aient combinées entre elles.

La première, la plus naturelle, consisterait à nier la pluralité et l'hétérogénéité réelle des fins : il y aurait une fin suprême et absolue, dont toutes les autres ne seraient en réalité que des moyens, ou bien des formes imparfaites et apparentes ; et cette fin unique, nous ne pourrions pas ne pas la vouloir, de par notre instinct le plus spontané et le plus intime. Tel est au fond le point de vue des morales classiques : elles relèvent toutes d'une sorte de monisme moral. Mais quelle pourrait être cette fin unique ? La première idée qui vienne à l'esprit, c'est de la chercher dans le plaisir, la joie ou le bonheur, quel que soit celui des trois termes que l'on considère, selon les formes diverses de la doctrine, comme le plus général ou le plus compréhensif. Nous avons dit déjà quelle confusion nous paraît impliquée dans cette notion, que tant de moralistes ont voulu considérer pourtant comme l'axiome premier et l'évidence par excellence en morale : on y prend une conséquence pour une cause, et l'on aboutit à une tautologie. Car, quoi que nous nous proposons pour fin, il est bien clair que par là même nous y tendons, et que toute tendance tend à se satisfaire, et ne peut donc concevoir sa satisfaction que comme un plaisir ou une joie : mais à la condition d'y tendre d'abord. Le plaisir, la joie, le bonheur, ou, d'un seul mot, « l'agréable », ne sont pas des fins, mais la forme commune sous

laquelle nous apparaît, par définition, la réalisation de toute fin.

Que nous n'atteignons par cette voie aucune idée positive de la prétendue fin suprême, il suffit pour s'en convaincre de l'impossibilité de trouver une commune mesure entre nos plaisirs, où s'est achoppé l'utilitarisme de tous les temps. Car, si toute arithmétique des plaisirs à la façon benthamienne a échoué, c'est bien d'abord par la difficulté d'appliquer séparément chacun de ses différents critères (comment calculer l'intensité, la fécondité, la sûreté, etc., des plaisirs?), mais c'est surtout parce qu'il semble impossible de confronter et de combiner entre eux les résultats que donnerait leur application simultanée : entre un plaisir plus intense mais moins prolongé, et un autre plus prolongé mais moins intense, comment établir la commune mesure, à moins d'admettre que l'unité de chacun de ces aspects du plaisir équivaut, c'est-à-dire mathématiquement est égale, à l'unité d'un autre. une unité d'intensité comptant pour un comme une unité de durée ? Or, entre intensité et durée la différence n'étant plus de quantité, mais de qualité, l'égalité n'a plus aucun sens, comme si l'on additionnait ensemble un cheval et une pierre. L'inévitable introduction de la qualité pour différencier les plaisirs, qui s'impose à l'utilitarisme même avec Mill, au vrai le ruine : car, s'il y a hétérogénéité entre la satisfaction de la faim et la satisfaction du devoir accompli, qu'est-ce à dire, sinon que, analogues par la forme ou abstraitement, en tant que dans les deux cas il y a une tendance satisfaite, les deux états diffèrent essentiellement, par la différence même des tendances qui sont en jeu ?

Mais, au pôle opposé de la spéculation morale, c'est dans l'idée du Bien en soi, du suprême Désirable, du Parfait, de l'Idéal, que l'on a voulu mettre la fin absolue. Non sans que, chez les Anciens au moins, cette vue toute spirituelle et idéaliste ne se confonde en quelque mesure avec la précédente, puisque pour eux le Souverain Bien c'est toujours en même temps le bonheur, et que l'on ne se rend pas toujours bien compte de la manière dont sont conçus chez eux les rapports entre les deux notions. D'autre part, chez les modernes, la conception prend volontiers une forme religieuse, sans changer profondément de nature : car Dieu, même défini avant tout comme l'Infini ou l'Absolu, ne peut pourtant être notre fin véritable et spontanée que s'il inspire notre amour, c'est-à-dire s'il est en même temps la Perfection et le Bien. C'est donc en vertu de sa nature intrinsèque, en soi et par soi, et parce qu'absolument bon et parfait, que le Bien s'imposera à tous les désirs. — Mais, après cela, nul doute que la philosophie de tous les temps n'ait échoué à déterminer cette notion, vague entre toutes : alors qu'elle prétend exprimer la plénitude de l'être, elle reste pauvre et abstraite. Bien plus, on est tenté de soupçonner parfois qu'à vouloir la préciser, on la ferait apparaître contradictoire, si le parfait devant être l'absolument achevé, et le bien, ce qui satisfait pleinement, ces notions ne peuvent avoir de sens défini qu'en tant qu'elles sont conçues comme limitées, relatives et restreintes à des formes, à des espèces ou à des tendances déterminées.

Aussi bien, à supposer qu'on pût admettre cette fin suprême dont toutes les autres ne seraient que moyens, puisqu'il faut la laisser, au delà de toute

pensée spécifiée, à l'état de terme idéal et indéterminable, de quel secours pourrait-elle nous être pour établir un ordre de valeur et une hiérarchie entre les fins concrètes qui orientent en fait notre vie, et avec lesquelles elle n'aurait pas de commune mesure ? Si le moyen est ce qui peut produire ou provoquer la fin, pour savoir par quels moyens nous pouvons nous rapprocher de cette fin dernière, il faudrait que les rapports des fins secondaires avec elle et entre elles fussent connus déjà, loin qu'elle pût nous aider à les établir ; en d'autres termes, il faudrait que la science morale fût faite. Au vrai, cette idée du Souverain Bien semble plus propre à engendrer une sorte de quiétude mystique, une absorption dans un Absolu supérieur et étranger à la nature, que capable de diriger notre conduite dans celle-ci, et de nous permettre d'organiser notre vie d'homme en donnant un fondement à nos jugements de valeur. Cette manière de concevoir la morale représente ainsi, dans l'ordre de la pratique, quelque chose d'analogue aux tentatives de déduction universelle à partir d'un principe unique, dans l'ordre spéculatif ; elle est impuissante, au même titre, à rejoindre les phénomènes et l'expérience de la vie.

C'est qu'en réalité, l'idée d'un Souverain Bien est avant tout l'idée d'un au delà de tous les désirs déterminés ; loin de marquer le terme dernier dans l'ascension des fins, par son indétermination même elle exprime ce qu'enveloppe nécessairement d'indéfini toute tendance et toute vie et qui est son essence même, par quoi le désir, stimulant des activités de toutes sortes, renaît sans cesse de soi, comme sans cesse, et de par l'élan qui est elle-même, la vie se multiplie. Au lieu d'une fin suprême dont

toutes les autres ne seraient que des moyens, le Bien idéal symbolise ainsi l'impossibilité de concevoir jamais un terme dernier et une satisfaction définitive. En lui se découvre cette exigence de toujours se dépasser soi-même, qui est peut-être en effet le dernier mot de la morale.

*
* *

Mais, dans la réflexion critique sur la notion du Bien une autre manière se laisse entrevoir, et peut-être féconde, de tenter l'établissement des valeurs morales. De même que, pour la philosophie critique, l'analyse d'une connaissance quelconque nous fait découvrir, immanentes en elle, les lois nécessaires de la pensée ; de même que, dans la spéculation morale traditionnelle, quoi que nous puissions désirer ou vouloir, nous voudrions implicitement le Bien en soi ; de même pourrait-on prétendre que les fins morales essentielles sont impliquées et postulées dans l'existence même de toute volonté ou de tout désir raisonné.

M. Belot, dans ses si remarquables et si riches *Etudes de morale positive*, sitôt après qu'il a posé comme axiome que toute science des fins est impossible, démontre pourtant la valeur éminente de la société, en tant que moyen commun de toutes nos fins quelles qu'elles soient : quoi que nous puissions vouloir, ce n'est que dans et par la société que nous pouvons l'atteindre, et il est donc ainsi rationnellement établi que nous devons vouloir la société. Mais cette relation de moyen à fin ne nous paraît représenter que d'une manière extérieure et comme symbolique un processus psychologique et moral plus profond ; elle semble transformer en calcul utili-

taire ce qui nous apparaît plutôt comme une exigence logique. Peut-être peut-on reprendre, en l'élargissant et en l'épurant à la fois, cette méthode d'analyse, qui est ingénieuse et forte, et qui aboutit comme d'elle-même à une dialectique des sentiments. Quoi que je veuille d'une volonté raisonnée, c'est-à-dire quoi que je pose comme ayant une valeur, comme apte à satisfaire ma volonté, ou toute autre hypothétiquement substituée à la mienne, je ne le pense donc qu'en relation avec l'activité et les tendances d'un être vivant : je pose donc implicitement du même coup la valeur de la vie. Et du même coup encore, je pose comme désirable, en quelque sorte par définition, que la tendance soit satisfaite, comme contraire à la logique du désir qu'elle soit contrariée ; c'est-à-dire que je pose comme ayant une valeur, ou comme un bien, la joie, comme de valeur négative, ou comme un mal, la souffrance. Il semble donc que la valeur positive de la vie et de tout ce qui la favorise ou la développe, et de la joie comme signe naturel de ce développement ; et la valeur en quelque sorte négative de tout ce qui la contrarie, et de la souffrance qui exprime cette contrariété, sont affirmées en fait et enveloppées, aux yeux de la raison, dans l'affirmation même de toute volonté. Seulement, comme c'est au jugement de la raison que cette implication apparaît, il ne s'agit pas proprement ici de la vie, de la joie ou de la souffrance en tant que miennes, ou que phénomènes étroitement individuels, mais bien en tant que liées à la conception d'un être voulant et désirant en général. Qu'il s'agisse du plus infime insecte, ou bien de l'homme, il m'est impossible de ne pas concevoir que, toutes choses égales d'ailleurs, et sous réserve de contradictions possibles

entre les valeurs, sa vie et sa joie valent mieux que sa souffrance et sa destruction. Et encore, toutes choses égales d'ailleurs, j'estime de valeur supérieure, c'est-à-dire je veux en principe, la vie la plus prolongée, la plus équilibrée, la plus complexe, par suite la plus consciente et la plus joyeuse.

Si je ne puis concevoir une volonté quelconque sans concevoir avec elle la vie, et la vouloir solidement avec elle, il est bien vrai en fait que je ne puis rien vouloir non plus que sous des espèces sociales, dans un cadre et par des moyens qui supposent la vie collective. Aussi bien, vouloir la société, c'est encore vouloir la vie, dans les conditions que l'expérience me montre lui être indispensables, et au fond, pour une espèce comme l'espèce humaine, consubstantielles.

Attribuant ainsi une valeur et à la vie et à la société, je ne puis pas ne pas en attribuer une aussi aux qualités et de l'être vivant et du groupe ; à toutes celles que l'expérience, la science et la réflexion me montrent comme conférant à l'un et à l'autre stabilité, durée, unité et indépendance, et qui se correspondent dans un parallélisme si souvent souligné depuis Platon : au point de vue organique, la santé ; au point de vue spirituel, toutes les vertus dites personnelles, et entre toutes le courage, au sens large du terme, qui n'est que la fermeté même du vouloir ou sa cohérence interne, et sans lequel aucune activité ne saurait atteindre sa fin ; au point de vue social, tout ce qui garantit l'équilibre ou l'ordre collectif, tout ce qui peut assurer dans le groupe une volonté permanente de demeurer uni, et que résumant sans doute les deux notions de solidarité et de justice.

Mais, en poussant plus loin encore l'analyse de

tout jugement de valeur, peut-être y trouverions-nous comme en son plus intime foyer une valeur dernière, qui est l'aptitude même à discerner des valeurs et à les vouloir par cela seul qu'on les discerne : la valeur de la raison même, de cette « conscience intellectuelle », comme dit M. Brunschvicg, sans laquelle et au-dessus de laquelle aucun jugement ne peut être posé, pas plus dans l'ordre pratique que dans l'ordre spéculatif. On ne peut penser, avoir conscience, prendre une attitude rationnelle sans, implicitement, attribuer à la pensée la dignité suprême, puisqu'elle est la source de toute dignité. « Je voudrais ne plus penser » exprime le vœu sacrilège entre tous, en même temps que le terme dernier du désespoir humain : car, avec l'évanouissement de nos douleurs sans doute, il souhaite celui de toute existence et l'anéantissement universel et l'universelle dépréciation ; tant qu'une lueur de pensée subsiste, il y a des valeurs dans le monde, et une morale ; avec elle tout s'éteint dans l'indifférence totale : « L'homme est encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt »... — Et avec la valeur de la raison est donnée celle de toutes les hautes disciplines spirituelles, science, art, philosophie, religion, que l'on peut bien ignorer ou ne pas comprendre, mais non pas penser dans leur nature et leur destination sans en reconnaître la noblesse et la dignité.

Lorsque la raison, qui cherche la vérité morale comme la vérité spéculative, se retrouve elle-même, en dernière analyse, comme valeur suprême, comme principe de tout jugement sur le bien non moins que sur le vrai, en explorant le domaine qui constitue la matière de la morale elle rejoint son point de départ et sa forme même, sa bonne volonté essen-

tielle. Elle prend ainsi conscience de sa propre autonomie, ou si l'on veut, d'elle-même comme liberté. Et dès lors, ce ne sont plus même ses œuvres les plus précieuses, ses résultats acquis, qui lui paraissent dignes de la plus haute estime, mais son effort seul, et l'indéfini de sa puissance, et la pureté de sa liberté ; c'est-à-dire que son intention même, sa sincérité et sa volonté de raison, ont par excellence valeur et mérite.

Cette dialectique des fins humaines ne saurait, de toute évidence, résoudre par avance et une fois pour toutes les problèmes concrets de la pratique quotidienne : c'est la tâche et la réalité même de la vie comme de la conscience que d'accepter, à ses risques et périls, de les débrouiller ou de les trancher au jour le jour. De même, dans l'ordre spéculatif, les concepts généraux de l'esprit le dirigent et le maintiennent dans les voies de la vérité, mais ne suppriment pas les mille tâtonnements ou les incessants embarras et les nécessaires découvertes de l'activité scientifique au travail. Ces fins diverses peuvent s'enchevêtrer, tantôt se confirmer et tantôt se contrarier l'une l'autre, et, intéressées à des degrés divers dans nos diverses délibérations, constituer chaque fois un cas de conscience inédit. Mais l'analyse qui les découvre les ordonne par là même *grosso modo*, et nous fournit comme les linéaments d'une hiérarchie générale. Ici comme ailleurs l'*ordo essendi* est inverse de l'*ordo cognoscendi* : celles qui apparaissent à première vue et qui s'offrent même aux yeux les moins exercés à la dialectique morale, marquent les plus bas degrés de la valeur ; mais celles qui ne se révèlent qu'à une vue plus pénétrante des choses de l'âme, à une réflexion plus scrupuleuse et plus tenace, à une

inquiétude plus généreuse, ce sont celles-là mêmes qui, étant au vrai la raison d'être des autres, l'emportent sur elles par la noblesse de leur essence.

*
* * *

Une comparaison des fins humaines pourrait avoir une portée rationnelle encore si on l'entreprenait d'un troisième point de vue, plus voisin, semble-t-il d'abord, des procédés ordinaires de la science proprement dite. On peut essayer, à la lumière de toutes les sciences anthropologiques et de l'histoire, de les considérer dans leur évolution, non pas comme sortant logiquement les unes des autres à partir de l'unité, mais comme se développant au cours du temps dans un ordre naturel et se superposant selon un progrès irréversible.

Et d'abord, là où l'histoire ne nous fournit pas encore de documents décisifs, c'est la biologie et la psychologie qui indiquent selon quels processus intelligibles elles se conditionnent et s'appellent l'une l'autre. Puisque toute vie est essentiellement tendance, et qu'avec la tendance apparaît la distinction du favorable et du défavorable, du bon et du mauvais, les premières valeurs seront les valeurs vitales, support instinctif et matériel de toutes les autres ; et l'animalité sans doute ne va guère au delà. Mais la vie se perpétue et se transmet, et l'individu humain ne se sépare pas de son groupe, toujours conçu plus ou moins comme une consanguinité, clan totémique ou famille proprement dite, il n'importe. Les intérêts moraux primitifs sont donc ceux de la vie individuelle et ceux du groupe, qui n'ont dû se définir jamais que dans leur rapport mutuel, et selon que tour à tour

ils s'appuient l'un sur l'autre ou se subordonnent l'un à l'autre ; car, si minutieuses et impérieuses que nous apparaissent aux origines les exigences de la collectivité à l'égard de l'individu, elles ont bien dû toujours lui laisser une sphère, aussi étroite que l'on voudra, d'indépendance et d'initiative propre ; et dans ce foyer a dû naître la première lueur du sentiment du droit et de la valeur morale de la liberté. Puis, la vie sociale et la vie personnelle se sont sans doute graduellement différenciées, élargies, organisées, toujours en corrélation l'une avec l'autre. Enfin, un degré de plus, et la vie prend conscience confusément de son essence spirituelle et universelle à la fois, elle devient vie religieuse, esthétique, scientifique.

Sans pouvoir se réduire les unes aux autres ou se déduire, ces valeurs fondamentales, qui sont comme les catégories de la pratique, se conditionnent et s'ordonnent hiérarchiquement ; et les dernières définies, qui sans les premières n'auraient pas pu trouver les conditions qui les ont rendues possibles, apparaissent d'autre part comme leur raison d'être et leur justification, répondant, à l'autre extrémité de l'échelle, et comme forme même de la moralité, à ce qui en est la matière première, à savoir la vie pure et simple et la tendance. On aurait ainsi comme une série de termes hétérogènes, classés selon un certain ordre de dépendance ou d'indépendance réciproques, comme les sciences fondamentales dans le tableau hiérarchique d'Auguste Comte : les valeurs reconnues d'abord constituant comme la condition de possibilité et de réalisation de celles qui viennent ensuite ; et celles-ci en revanche apportant à celles qui les précèdent les principes qui les font passer du plan de l'instinct à celui de la raison.

A première vue d'ailleurs, la gradation semblerait ici s'établir dans une direction inverse de celle des sciences chez Comte, puisque, s'agissant d'action et non plus de connaissance, les fins humaines paraîtraient s'étager cette fois du plus concret au plus abstrait. Mais, à y regarder de plus près, ce n'est sans doute qu'une apparence : d'abord parce que, comme nous avons essayé de le faire sentir, dans la vie déjà est donnée à l'état confus la conscience, et dans la conscience, la pensée ; mais aussi et surtout parce que les fins dites purement spirituelles ou impersonnelles, si elles doivent orienter une conduite humaine, ne peuvent pas être considérées à l'état d'abstractions, mais comme principes d'une vie de l'esprit au plus haut degré concrète, vie de poète, de savant ou de saint, plus complexe infiniment, plus variée et plus riche que la simple vie organique qu'elle enveloppe et qu'elle dépasse.

Mais, les grandes catégories de valeur une fois constituées et définies, il s'agirait d'en éprouver la rationalité. Une morale est bien, suivant la formule nietzschéenne, une table de valeurs, et l'évolution morale de l'humanité est bien aussi, suivant les cas, tantôt un brusque renversement, tantôt une lente modification de ces tables. Les grandes fins humaines restant sans doute à peu près constantes, parce qu'elles sont commandées par notre nature même, elles se sont pourtant développées ou orientées diversement, combinées ou subordonnées les unes aux autres, en autant de conceptions idéales différentes, de caractère ou religieux, ou philosophique, ou purement moral. Les confronter, et en quelque mesure en déterminer la légitimité et la vérité relatives, ne pourrait se faire que sur le plan de l'histoire. Il resterait à écrire,

du point de vue exclusif de la vie morale cette fois, une autre histoire des « progrès de la conscience ». Chaque conception éthique pourrait être considérée comme rationnellement justifiée, si l'on faisait comprendre à quelles difficultés, à quels scrupules, à quelles aspirations des consciences elle a répondu à son heure, en un mot à quel problème de vie intérieure ou de pratique sociale elle a apporté une solution. L'espèce de démonstration dont semble susceptible, de ce point de vue, les vérités morales, consisterait à faire voir comment elles dissipent les obscurités, ou les préjugés, ou les illogismes d'une éthique antérieure plus grossière, ce qu'elles en éliminent ou en corrigent, et ce qu'elles en conservent surtout, en l'organisant en un idéal de vie plus riche, plus cohérent et plus profond. Pas plus que la science ne se constitue d'une seule pièce et *a priori*, mais qu'elle est essentiellement raison expérimentale ou expérience rationalisée ; la morale de même ne se tire pas toute faite de la pensée ou du cœur d'un réformateur ou d'un philosophe, ne se déduit pas comme un théorème, ne se construit pas comme un poème ; elle reste toujours sous la dépendance de tout un ensemble étrangement complexe de nécessités de tout ordre, matérielles, psychologiques et sociales, et c'est ce que l'école sociologique a eu le mérite de mettre en vive lumière : « on ne fonde pas une morale *ad libitum*. » Mais sans doute a-t-elle méconnu, en revanche, ou sous-estimé le lent et vivant travail des âmes réagissant sans cesse sur les données de leur vie morale ou sur l'idéal même qui leur a été transmis, et sans cesse les épurant, les coordonnant, les rationalisant. Nous avons dit quelle nous paraît être la forme même de la moralité, et l'attitude d'impartialité et d'universalité qui

la constitue. Or, plus ou moins réfléchie, plus ou moins vigoureuse, cette volonté proprement morale se retrouve sans doute à l'œuvre tout le long de l'histoire des hautes civilisations ; et un ordre moral de valeurs peut être considéré comme légitimé lorsqu'il a subi cette épreuve critique, lorsqu'il a paru, et nous paraît encore, capable d'être érigé en règle sans aboutir à des conséquences ou absurdes, ou qui en démentent l'intention même ; en d'autres termes, lorsqu'il peut être voulu à titre de loi générale et permanente de la conduite ; et encore, lorsqu'il se concilie avec les autres règles sur lesquelles nous fondons notre vie, et s'unifie avec elles en quelques grands principes cohérents. Ici encore, l'élaboration et la vérification des valeurs éthiques est analogue à celles des théories scientifiques : c'est, à la lumière de l'expérience et de l'histoire, une œuvre de critique et de sincérité rationnelle.

Au cours de l'évolution morale de l'humanité, à chaque moment de la courbe qu'elle décrit, l'idéal éthique apparaît ainsi comme la résultante de deux séries de forces : d'une part, celles qui en représentent les données de fait, les traditions, l'acquis social, forces de conservation avant tout ; et d'autre part, celles qui agissent comme principes d'innovation ou de réforme, soit qu'elles expriment des aspirations nouvelles répondant à des conditions de vie individuelle ou collective nouvelles aussi, soit qu'elles traduisent cet effort de critique et ce besoin de rationalité, d'accord avec soi et d'unité, qui, de ce point de vue, paraît aussi essentiel à la vérité morale qu'à la vérité scientifique. Et si l'on peut attribuer aux éléments sociaux une importance prépondérante comme forces conservatrices, la part de la personne et de la raison, c'est-à-dire

de l'activité consciente du jugement, apparaît au contraire essentielle dans l'œuvre d'innovation morale. Si les premiers peuvent être variables et contingents comme la diversité même des temps et des lieux, par celle-ci doit se dessiner comme la figure commune et l'orientation impersonnelle et une de l'humanité tout entière.

Il est clair, d'ailleurs, que cette mise à l'épreuve des règles morales par la critique et l'histoire n'exige à aucun degré le postulat d'un progrès linéaire, régulier et assuré d'avance. En morale plus que partout ailleurs, il faut compter avec la liberté spirituelle, avec ses défaillances ou ses relâchements, comme avec ses brusques réveils et ses raccourcis imprévus ; rien ne lui peut être ni fatal ni impossible, pas même la réalisation soudaine de l'utopie de la veille, ou l'organisation des faits à l'imitation d'un plan abstrait. — Et bien entendu encore, puisqu'il s'agit ici d'une vérification raisonnée des valeurs morales, il n'est pas question de mesurer seulement la fréquence, ou la sûreté, ou la rigueur de leur application dans la masse des hommes : ce qui est ici en cause, ce n'est pas une histoire des mœurs, mais bien des idées sur les mœurs, une histoire de l'idéal humain. Or, à la lumière des faits, une rationalisation croissante de cet idéal ne paraît pas dénuée de vraisemblance, sans qu'on puisse tenter d'en décrire ici les étapes.

Il peut sembler par exemple qu'une tendance se manifeste au cours des temps à généraliser de plus en plus les règles morales (1). Une manière d'agir reconnue bonne à l'égard de proches, de conci-

(1) Cf. Lalande, *La Dissolution opposée et l'évolution*.

toyens, d'hommes de même race, après un temps plus ou moins long ne pourra manquer de s'étendre au delà de ce cercle restreint, de se répandre plus largement, de s'universaliser. La bonne nouvelle chrétienne n'a-t-elle pas consisté au fond à élargir la notion de celui qui est notre semblable, jusqu'aux limites mêmes de l'espèce? A cette force d'expansion des principes moraux, par quoi s'agrandit peu à peu le cercle des êtres envers qui nous nous sentons obligés, une sorte de logique semble ainsi immanente. — Et par une sorte de logique encore, il semble qu'une obligation morale, d'abord inaugurée par quelques âmes d'élite, peu à peu se fasse reconnaître par un plus grand nombre d'hommes, et à mesure qu'elle s'incorpore à la conscience commune, prenne un aspect nouveau : d'abord simple impératif personnel, œuvre de bonne volonté gratuite et socialement libre, elle est de plus en plus soutenue, réclamée par l'opinion, imposée par les mœurs, et enfin sanctionnée par la loi ; de l'ordre de la bonté elle passe à celui de la justice, de la sphère de la moralité pure à celle du droit. C'est ainsi que la vérité scientifique elle aussi se solidifie pour ainsi dire, et du laboratoire passe à l'école.

Dans la manière dont les idées morales, pour répondre des situations nouvelles, apparaissent ou tombent en désuétude, on surprend de même à l'œuvre, au plus intime des consciences, des processus tout rationnels, susceptibles jusqu'à un certain point de démonstration. Par une sorte de loi d'assimilation analogique, ou mieux par une sorte d'abstraction morale, sous les différences et les séparations consacrées par le temps ou les mœurs, la conscience découvre peu à peu les identités

fondamentales ; ainsi s'ébranlent les privilèges et les distinctions de castes, de rangs, de races ; et si l'idée de justice, égalisatrice et démocratique, est, comme on l'a dit souvent, la plus intellectuelle des idées morales, sa prédominance croissante dans l'évolution éthique en garantit pour autant l'orientation rationnelle et y prend comme une valeur de preuve. « Les mêmes règles, pour un même acte, appliquées à tous les individus » ; « les mêmes règles appliquées à tous les cas foncièrement semblables » : double formule de justice qui suppose un double processus d'abstraction.

De même encore, l'abstraction morale, si active chez le casuiste comme chez le juriste, détourne peu à peu l'humanité des approbations ou des condamnations globales, qu'il s'agisse des groupes, ou des individus, ou des actes mêmes. On distinguera de plus en plus, on mesurera les responsabilités dans une œuvre faite en commun ; de collectives, non seulement les sanctions du droit, mais surtout celles de la morale, deviendront de plus en plus strictement personnelles ; de moins en moins l'individu sera rendu moralement solidaire des fautes de son pays, de sa secte, de sa famille. Chez l'individu même, on ne croira plus que la noblesse du dessein primitif, ou l'éclat des services rendus, ou même les vertus déployées par ailleurs, méritent que l'on ferme les yeux à des fautes, à des défauts certains ; on distinguera l'homme public, l'homme privé, le fonctionnaire, l'écrivain, chacune de ces activités abstraitement distinguées comportant des obligations et des droits spéciaux. Dans l'action elle-même, on procédera à des analyses de même ordre, on ne l'approuvera plus ou on ne la condamnera plus sans nuances ; on y distin-

guera l'intention des résultats ; on essaiera de mesurer la pression de l'exemple, de l'éducation, des opinions dominantes sur la décision prise ; parmi les effets de l'acte, on examinera ceux qui ont été directement voulus et prévus, ou qui auraient pu l'être, et les incidences plus ou moins fortuites ; les résultats certains, ou probables, ou seulement possibles, et l'on voudra mesurer le droit pour chacun de tenter l'aventure et d'exposer au risque soit autrui, soit lui-même. — A tous ces égards, le développement intellectuel, la pénétration psychologique, le savoir scientifique et social apparaîtront ainsi comme inséparables de la délicatesse morale, du progrès de la conscience ; et, dans la mesure où ces facteurs sont susceptibles de preuve ou d'estimation proprement rationnelle, ils semblent communiquer de plus en plus ce même caractère aux jugements moraux qu'ils suggèrent ou rendent possibles.

En somme, comme la science, comme l'art, comme toutes les œuvres de l'esprit, il pourrait sembler ainsi que la morale, dans son progrès, tende à se dégager de tout ce qui en elle, non pas est social, mais n'est que social et qu'empirique, lié à des habitudes ou à des circonstances toutes locales et historiquement datées ; qu'elle devienne tout ensemble plus universelle et plus proprement personnelle ; plus directement étayée sur la raison commune, et s'adressant plus directement à la libre appréciation de l'agent. Sous les colorations diverses que lui donnent sans doute encore, et que lui donneront toujours à quelque degré, les races et les temps, et dont les religions sont peut-être le principal élément de conservation, il peut sembler que s'élabore et se dégage vraiment, au cours des siècles,

une sorte de morale purement humaine, universellement invoquée, sinon appliquée, et qui aurait l'unité même de la raison. L'aphorisme de Montaigne et de Pascal, sur la justice qu'une rivière borne, serait d'une vérité peut-être moins souvent vérifiée aujourd'hui que de leur temps, et vaudrait plus pour les menus détails de la jurisprudence que pour les principes généraux de l'appréciation morale et la table des valeurs essentielles. Et cette morale de la raison même, dans la mesure où elle parvient à prendre conscience de soi, trouverait ainsi comme sa garantie en soi et fournirait en même temps l'étalon de mesure de tout ce qui l'a précédée :

Le monde en vieillissant s'élève à l'unité.

C'est dans cet esprit et par une méthode de ce genre qu'une histoire critique des valeurs morales pourrait paraître équivalente à l'établissement rationnel de leur légitimité.

* * *

Ces deux dernières méthodes pour constituer une théorie de nos diverses fins, et dont, il va sans dire, nous n'avons fait qu'esquisser les principes, concordent-elles dans leurs conclusions ? Il nous semble que oui, au moins pour l'essentiel. Aussi bien peuvent-elles être considérées comme complémentaires l'une de l'autre, puisqu'elles constituent, la première une analyse psychologique et rationnelle à la fois, dont la seconde serait la vérification biologique et historique. Toutes deux, en tout cas, aboutiraient à dégager aux yeux de la raison les vœux les plus généraux et les plus

profonds de l'âme humaine, qui servent de mesure et de justification à tous nos vœux particuliers. Dans la mesure où elles pourraient aboutir, elles fonderaient, si les deux mots ne juraient pas d'être accouplés, une sorte de formalisme naturaliste : c'est-à-dire que, dans la vie concrète et l'évolution humaine, se découvriraient comme des étages successifs de formes ordonnatrices. L'être ne peut pas ne pas être ; mais si tout être est activité essentiellement, il ne peut pas ne pas vouloir être, c'est-à-dire avoir des tendances ; et si la tendance est conscience et pensée déjà, elle ne peut pas ne pas vouloir penser. Donc vie, conscience, pensée, vouloir étant inséparables au point de vue psychologique et toujours à quelque degré s'impliquant, l'idéal suprême, que nous pouvons oublier ou méconnaître, mais non pas ne pas vouloir implicitement, c'est qu'il y ait le maximum de vie et de pensée ; que triomphent, non pas ma vie et ma pensée individuelles, mais, puisque c'est la raison impersonnelle qui juge et que ce qui est vrai de l'individu que je suis, le serait pour les mêmes motifs de tout individu quelconque, mais la vie et la pensée en général. Vis et pense pour ton compte, semblerait dire d'abord l'instinct ; mais, nous le savons, l'instinct individuel lui-même est traversé par le courant de la vie universelle et n'est que comme une ride à sa surface. Que la vie et que la pensée soient, voilà donc les deux impératifs fondamentaux, qui se supposent l'un l'autre et s'équilibrent ; et par conséquent, rends la vie et la pensée possibles, en toi et hors de toi ; sois homme ; sois juste ; sers, en toi et autour de toi, et dans l'ordre même de leur universalité, les fins universelles.

III

Sinon une science, au sens strict et positif du terme, au moins une théorie rationnelle et justificative des fins générales de l'homme semble donc possible. Non *a priori*, de toute évidence, puisque la diversité de nos tendances, la complexité et les étapes de leur évolution, la variété des rapports sociaux où elles se développent, sont des données empiriques ; mais au moins par une analyse de réflexion pure, c'est-à-dire, au seul sens admissible du mot, rationnelle, des conditions de ces données et des forces intérieures qui les font évoluer. L'humanité reconnaît et affirme des valeurs qui ne sont à aucun degré arbitraires, et qui ne sont pas davantage de simples contraintes extérieures et sociales. De même que les grands principes logiques ou les catégories premières sont présentes et à l'œuvre dans l'esprit de tout homme de bon sens ; de même, ces jugements de valeur impersonnels sont présents et à l'œuvre dans la conscience de tout homme honnête ; ils apparaissent comme des vérités morales. C'est, après cela, l'œuvre du moraliste proprement dit de les appliquer aux diverses circonstances de la vie, d'en suivre le plus loin possible les conséquences, d'étudier comment ils peuvent, selon les cas, se confirmer l'un l'autre, ou paraître au contraire incompatibles. En tout état de cause, ils se distinguent de nos simples préférences empiriques : celles-ci ont une force ou une intensité, ceux-là seuls ont une valeur ; celles-ci se présentent simplement comme des faits de conscience, ceux-là s'imposent en droit. Ils ne doivent pas être dits sociaux en ce sens qu'ils seraient nécessairement

conformes aux décrets de la collectivité ou produits par eux, mais plutôt impersonnels, parce qu'ils apparaissent comme devant être acceptés et jugés valables par tout être raisonnable aussi bien que par moi. Et comme tout jugement de vérité, ils enveloppent une obligation, celle de reconnaître cette vérité et de ne pas nous mentir à nous-même en la niant ; donc, ici, de ne pas méconnaître la valeur qu'ils affirment, et de préférer selon l'ordre de préférence qu'ils posent. Mais dès lors, dans la mesure où ils se heurtent à nos instincts bruts, aux plus animales et plus aveugles de nos tendances, dans l'*homo duplex* ou plutôt *multiplex* que nous sommes tous ils engagent la lutte de soi contre soi, ils apparaissent comme devoirs.

Est-ce à dire que la moralité ne soit dès lors que l'observation de lois générales, l'exécution d'une consigne, la conformité à un idéal uniforme et abstrait ? Non certes ; et d'abord, parce que, puisque ce n'est pas sur la société seule et en tant que telle que nous les fondons, mais sur des raisons, aperçues ou non, qui les font dignes d'être acceptées par la société parce qu'elles sont en soi justifiables, la démonstration n'est plus à faire que ces lois ont leur vraie source, non pas hors de nous, mais au plus intime de ce qui en nous est nous-même, et que l'impératif moral est autonomie. — Non encore, parce que, ayant à dominer les résistances de nos passions, de notre égoïsme, de notre animalité, elles ne peuvent triompher ou échouer sans laisser derrière elles, par les habitudes qu'elles créent, par les sentiments qu'elles suscitent, paix intérieure ou inquiétude et désarroi mental, des traces indélébiles ; et dès lors elles contribuent toujours à une lente élaboration de nous par nous-même. L'homme

n'est jamais simplement donné à soi, mais il a pour tâche de se conquérir sur le désordre et l'anarchie, de s'unifier et de se faire. Nous sommes toujours à quelque degré les artisans de notre propre moi : même dans les cas où nous ne faisons qu'appliquer en agissant un principe moral établi et indiscuté, nous accomplissons encore une œuvre d'effort et en quelque sorte de construction personnelle. — Mais non surtout, parce que tout, dans la vie morale, est cas de conscience : chaque délibération pose un problème sans équivalent exact, une « espèce » au sens des juristes, à toute autre irréductible. Aussi la moralité, comme la science, est-elle innovation incessante : adaptation des règles anciennes à des circonstances inédites ; interprétation nouvelle, extension ou restriction, combinaison de principes différents, appréciation différente de leur importance respective ; parfois aussi crise intérieure violente, conversion, révolution morale véritable : M. Brunschvicg a montré admirablement cette originalité et cette liberté incoercible de la conscience comme de la raison scientifique. Mais d'autre part, et jusque dans les renouvellements les plus radicaux, l'une et l'autre s'orientent constamment dans le même sens, non seulement sous la contrainte des résistances extérieures, mais en vertu d'une exigence intérieure de cohérence, d'intelligibilité et d'unité.

■
* *

On comprend dès lors que la morale tour à tour apparaisse comme gravitant autour de la notion centrale de devoir, et comme condamnée à la dépasser. Non certes qu'à l'expression courante

« faire plus que son devoir » on puisse donner un sens moral acceptable : car, comment un acte pourrait-il apparaître à la conscience comme bon, comme digne d'être accompli, sans que nous nous sentions moralement tenu de l'accomplir ? Bon, moral, obligatoire peuvent, à la rigueur, être tenus pour termes équivalents. Seulement, à côté de la notion purement morale du devoir, qui apparaît comme affaire entre notre conscience et nous-même, il y a l'obligation sociale, ce que les mœurs ou le code attendent ou exigent de nous, et qui ne représente qu'une certaine moyenne, et souvent une sorte de minimum de moralité collective : au delà de ce devoir-là toute conscience un peu délicate se sent à chaque pas tenue de progresser.

Mais, d'autre part, ce que nous avons à faire ne prend proprement l'aspect de devoir que lorsqu'une nuance de contrainte s'y mêle : c'est-à-dire, lorsque la conscience qui le commande se heurte en nous-même à quelque résistance, que quelque sacrifice est exigé ou de nos goûts, ou de notre sécurité coutumière, ou de notre paresse. Or, c'est sans doute l'idéal de la culture morale de soi par soi que de parvenir à si bien dominer, discipliner et ordonner en nous nos diverses tendances, d'avoir si bien réduit, sans nul ascétisme gratuit, nos appétits corporels à leur rang de simples instruments de vie, que le jugement de la raison se présente comme un appel plutôt que comme un ordre, que vraiment « nous aimions le bien ». C'est l'autonomie se faisant spontanéité ; la justice devenant comme l'instinct de l'élite humaine, le sage semblant obéir à sa propre nature en observant la sagesse, et le saint trouvant sa joie dans ce qui apparaît au vulgaire comme privation et sacrifice. Et aussi bien, n'y

a-t-il pas des actes d'une moralité si humble et si simple, la stricte probité par exemple, que tout homme normal ignore presque qu'on puisse ne pas les accomplir, et qu'ils ne sont chez lui accompagnés d'aucun sentiment de lutte ou d'effort ? C'est la récompense de la vertu que de devenir de moins en moins pénible et de se faire nature : elle est bien alors « le besoin d'une âme noble » ; et c'est aussi la condition de tout progrès personnel. Ce qui n'empêche nullement qu'elle ne reste accompagnée de la certitude de sa valeur morale, qu'on ne se sache, en la pratiquant, d'accord avec soi et avec la raison : car c'est là un jugement au moins autant qu'un sentiment. Ainsi se justifient, dans leur haute spiritualité, les formules d'un Rauh, mettant au delà du devoir proprement dit, dans la conscience de ce que l'homme honnête et informé ne peut pas ne pas vouloir, le critérium dernier de l'expérience morale : il importe seulement de rendre à une telle doctrine le sentiment de sa rationalité. Ce n'est pas autrement que le dernier critère de la nécessité logique et de l'évidence, c'est de croire ce que, de bonne foi, on ne peut pas ne pas croire.

Aussi bien, l'intuition de l'honnête homme comme la conviction du savant avertine sont que la vision, ramassée en un instant, des raisons par lesquelles se justifie l'action ou la croyance. Et sans doute, dans le jugement porté sur un acte concret ces raisons de principe ne sont pas discernées, séparées, formulées, confrontées : mais, devant une objection d'autrui, ou une hésitation et un scrupule intérieur, que fait-on, sinon opérer ces distinctions mêmes ? Qu'est-ce que délibérer ? faire un examen de conscience ? Toute abstraction, je le veux bien, mutile le réel et laisse échapper quelque chose de sa com-

plexité et de sa particularité : mais nous ne disposons pourtant d'aucun autre instrument de connaissance et de preuve. De même que, dans la science, il n'y a pas de certitude sans critique et sans vérification, pas de synthèse sans analyse qui la prépare ou la contrôle ; de même, dans la vie morale, il n'y a pas de jugement de valeur concret sans examen de nos divers motifs et mobiles, sans comparaison et évaluation des fins qui se proposent à nous. Et néanmoins, lorsque, dans une situation donnée, j'applique à un ensemble de circonstances toujours inédit et unique ces règles ou ces principes généraux, l'acte reste un acte d'initiative et de liberté, où se révèle, en même temps qu'il s'affirme et se confirme, ce qu'il y a en moi de plus intime et de plus personnel.

La part de la personnalité dans l'activité morale se détermine par là, sans y méconnaître ni restreindre la part énorme des influences sociales. La matière de la plupart de nos jugements sur la valeur des actes, les nôtres ou ceux de nos semblables, nous vient du dehors, nous est fournie par l'éducation, par l'exemple, par les lois et les mœurs : mais l'effort de conscience par lequel nous les utilisons et nous les critiquons ; mais les critères de cet examen, impliqués dans le jeu même de notre volonté et de notre raison ; mais les résultats enfin, au moins les résultats proprement moraux de cet effort même, tout cela est d'ordre intérieur, et n'a de sens que par et pour un être capable de se retourner sur soi, et, se distinguant d'autrui en même temps qu'il sent en lui son semblable, a la prérogative de dire *je*. Aussi, bien que nos jugements moraux portent sur la matière de nos actes, leurs conséquences ou les rapports avec autrui qu'ils

supposent, et tendent à se formuler en lois impersonnelles et objectives, ils aboutissent du même coup à une organisation et à une unification progressive du moi ; par la discipline des tendances peut s'identifier graduellement l'individu que nous sommes avec la personne morale que nous concevons, que nous devrions devenir, et dont l'intuition est enveloppée dans tout exercice de la pensée. C'est pourquoi une doctrine morale peut se présenter aussi bien ou tour à tour comme un système des devoirs, à la façon des modernes, ou comme une théorie des vertus, à la manière antique : des deux points de vue complémentaires, c'est au fond une même matière qui est considérée, une même œuvre qui s'élabore. Et, en fin de compte, dans la mesure où cette unification de la personne se réalise, la plus haute vie morale semble, par une analogie singulièrement instructive, reprendre l'allure de ce qu'était, à l'autre extrémité de la ligne d'évolution, la simple spontanéité vitale : ici et là, c'est au fond la vie même, tendance et conscience, volonté et pensée, qui tend à retrouver l'unité de sa direction, la sûreté et l'aisance de sa marche, et le sentiment de sa fécondité inépuisable, avec ses virtualités encore insoupçonnées, — aux deux extrémités, spiritualité et liberté.

IV

Une pareille conception de la morale, dans son effort même pour donner un fondement objectif à nos jugements de valeur, apparaîtra sans doute décevante à plus d'un. Elle aboutit en somme, dirait-on, à constater l'universalité des grandes tendances

humaines, et à prétendre qu'à la lumière de la biologie, de la psychologie et de l'histoire, il est possible de déterminer plus ou moins l'ordre où il est raisonnable de les subordonner les unes aux autres : mais ce qui disparaît par là de la vie morale, n'est-ce pas l'obligation même, avec son caractère transcendant et absolu ?

Nous ne croyons pas en effet que l'obligation et la morale puissent se fonder sur autre chose ni sur rien de plus solide que la vie même et la raison. Et aussi bien, quelle base plus sûre lui pourrait-on concevoir ? Une intuition mystique ? Une loi prescrite du dehors et révélée du haut d'un Sinaï ? Mais la solution n'est qu'apparente et fait seulement reculer le problème. Car, pourquoi cette intuition ou cette loi révélée nous paraîtra-t-elle digne d'être obéie ? Si ce n'est pas en vertu de la terreur aveugle que nous inspirerait le mystère de son origine, il faut bien que ce soit au nom de sa valeur, de sa légitimité intrinsèque. Ou si c'est en raison de l'excellence de son auteur, il faudra bien décider de cette excellence même sur quelque preuve ou quelque indice. De toute façon, il faudra toujours, en droit, à la base de tout l'édifice de notre morale comme de notre savoir théorique, un libre jugement de vérité. Si le bien est le bien parce qu'il vient de Dieu, encore faut-il qu'il *soit vrai* qu'il vient de Dieu, et qu'il *soit vrai* qu'il faut obéir à Dieu. La première décision vient toujours de la raison.

Or, le critère dernier de la raison dans son exercice, c'est qu'il y a des jugements auxquels elle ne peut pas ne pas croire, dans l'ordre de la science, et des volontés, dans l'ordre de l'action, dont elle ne peut pas ne pas croire qu'elles doivent être voulues. Il faut, comme l'a si bien montré M. La-

lande, un premier axiome ou un postulat à toute déduction, des faits incontestés à la base de toute preuve. Nous les cherchons dans l'existence même et de la tendance et de la pensée, et dans leur implication mutuelle. Etre vivant et pensant, par cela seul je ne peux pas ne pas estimer que la pensée et la vie ont une valeur et sont sources de toute valeur.

Mais si je ne veux pas vivre, dira-t-on ? Pourquoi la tendance serait-elle autre chose et plus qu'un simple fait ? Aussi bien, ne peut-on pas dire : non, à la vie, non, à la pensée ? Le suicide est possible ; le doute est possible. Comment passer légitimement du fait au droit, et de : je vis, je pense, à : je dois vivre, je dois penser ? L'impératif moral est un jugement synthétique, c'est-à-dire logiquement indémontrable.

Certes, du fait on ne peut conclure le droit, si le fait est pris comme une constatation toute donnée, et abstrait de l'acte de pensée qui me le donne. Mais si au contraire on prend ce jugement de constatation lui-même et la raison qui le soutient dans leur activité vivante, ils enveloppent déjà l'obligation. Car rien ne s'impose plus impérieusement en droit que la vérité même, rien ne commande plus inconditionnellement l'adhésion ; deux et deux font quatre en droit, même si j'étais tenté de m'imaginer qu'ils font cinq. Penser le vrai comme tel, c'est en reconnaître l'autorité et se sentir tenu de s'incliner devant elle. Il y aura donc une obligation pratique et une morale s'il y a des jugements de valeur qui aient une objectivité et une vérité.

Et il est bien vrai qu'en fait je puis nier la vie, et que le suicide est possible. Mais s'il est autre chose qu'un détour et une forme exaspérée de ce vouloir-vivre même qu'il paraît nier, le suicide est avant tout

une renonciation à la conscience, à la pensée. Il est bien vrai que pessimisme et scepticisme sont liés par les plus étroites affinités ; nier la pensée, c'est bien nier tout d'un seul coup, et tout abîmer dans le même néant : mais il faut au moins aller jusque là. Seulement, la pensée peut-elle se concevoir comme anéantie et avec soi toutes les valeurs qu'elle pose, et se nier absolument ? Problème ultime auquel est suspendue la morale sans doute, mais ni plus ni moins que la science elle-même, et qui est d'ordre proprement métaphysique. C'est à la métaphysique de rechercher la place de la pensée dans l'univers, et ses rapports avec toute réalité. On peut dès lors conclure au moins que, si une morale rationnelle est possible, elle vaudra ce que vaut la raison même : nous n'en demandons vraiment pas davantage.

*
* *

Il semble résulter de tout ce qui précède que, par un autre côté encore, l'activité morale touche à la métaphysique et à la religion même. Non que, selon nous, elle dépende à aucun degré d'une religion révélée ou en ait besoin pour se fonder : aussi bien, la possibilité d'une morale purement rationnelle est admise par la théologie catholique elle-même. Mais parce que, pour nous, bien qu'elle plonge par ses premières racines dans la vie pure et simple et dans la simple conscience, et qu'elle ait ainsi les bases les plus naturelles et les plus positives, la morale semble au moins surgir de la même source que l'inspiration religieuse elle-même.

Car, dans et par la moralité, l'individu que nous sommes sent qu'il continue un long effort humain,

et avant l'homme même, le long effort universel de la vie et de la conscience ; par sa raison, il se sent tenu d'estimer les êtres et les actes selon qu'ils servent davantage les intérêts et de la conscience et de la vie ; il tend, non à se laisser porter par le courant vital ou entraîner par l'élan bergsonien : nous voudrions des images de moindre passivité ; mais à s'associer au rythme des efforts de concentration et de synthèse créatrice, aux pulsations d'énergie, pourrait-on dire, par lesquels, au long de son histoire, l'activité créatrice se réalise elle-même en êtres pensants et autonomes. Or, le sentiment de cette force de conscience et de création qui nous traverse, non individuelle, mais suscitatrice de toute personnalité, c'est bien, si l'on veut, le sentiment du divin : d'un divin qui, antérieur à nous et devant nous survivre par des créations vivantes à l'infini, nous est bien transcendant, et nous transcende de tout cet infini ; mais qui pourtant est en nous et en quelque mesure est nous. Car, dans la mesure où la volonté morale est l'aspiration à se conformer et à s'identifier de plus en plus à cette activité éternellement nouvelle, elle tend en ce sens à la plus parfaite immanence du divin dans l'humain, de l'éternellement active raison dans les tâtonnantes démarches des individus, et en ce sens aussi justifie même une sorte de mysticisme, un mysticisme non contemplatif, mais actif, s'il en peut être de tel.

Seulement, il semble, comme M. Bergson l'a mis en lumière avec une originalité incomparable, que l'activité morale et vitale, si on peut la dire religieuse en ce sens très large et supra confessionnel du terme, exclut pourtant le tout fait, le plan préétabli qu'il ne s'agirait que d'imiter, en un mot le providentialisme vulgaire. La finalité que semble

suggérer le développement de la vie au cours des âges ne ressemble guère, il faut l'avouer, à la finalité anthropomorphique de la philosophie traditionnelle. Ce n'est guère la réalisation régulière et préordonnée d'un plan unique, mais plutôt une sorte d'exubérance et de fécondité, le jaillissement toujours nouveau d'une force orientée, qui, selon les obstacles ou les facilités qu'elle rencontre, se modifie, s'infléchit, se complique, s'adapte ; qui cherche, essaye et lutte ; une finalité innovatrice et inventive, contingente par là même, parce que vraiment créatrice, analogue si l'on veut à celle de l'artiste ; ou encore, telle que celle d'une pensée qui s'approfondit et se construit elle-même à mesure qu'elle se fait plus claire, plus logique et plus explicative. Et l'évolution morale à son tour semble consister en réalisations, hors de nous et en nous, qui aient de la valeur par elles-mêmes ou soient bonnes, c'est-à-dire puissent être l'objet permanent de volontés convergentes et durables ; elle associe graduellement les individus à une œuvre croissante de justice et de raison ; elle les amène à créer peu à peu, avec leurs impressions fugitives, l'univers stable de la pensée, avec leurs velléités ou leurs préférences arbitraires, des valeurs objectives d'ordre et d'harmonie. Peut-être, aussi bien, est-ce la seule forme de la finalité qui, dans sa relativité même, évite de se contredire. Car un plan tout fait, au moins dans ses lignes essentielles, qui ne laisserait plus rien à inventer pour l'organiser, se confondrait avec l'œuvre même, et, la faisant en quelque sorte antérieure à elle-même, la rendrait comme inutile. Ce monde où nous vivons et peignons apparaîtrait presque alors comme un monde illusoire d'apparences, créé pour notre épreuve, et

masquant par derrière lui un autre monde, seul réel, de perfection immobile donnée d'un coup et par avance. La moralité exige avant tout le sérieux, l'efficacité de notre action et la réalité du monde où elle se déroule. Comme elle estime l'effort essentiellement et la volonté bonne, elle ne peut que les croire indispensables à un progrès et à une perfection non réalisée encore : la perfection ne peut s'entendre au fond que comme la loi idéale d'un perfectionnement. Si une morale rationnelle a de l'affinité avec la religion, ce ne peut être, sans doute, qu'avec une religion de l'immanent, de la création incessante, en un seul mot, de la liberté. Toute autre doctrine, sous couleur de bien absolu et d'ordre accompli, rend proprement l'univers et la vie inutiles, et, faisant préexister, comme par un jeu ou une ironie cruelle, tout cela même que par leur peine, leurs pleurs et leur sang des milliards de vivants s'efforcent douloureusement de réaliser, elle dresse derrière tout ce qui est ou nous paraît devoir être un formidable et insoluble « A quoi bon ? » Au moment même où l'on invoque la notion de finalité comme une exigence suprême, c'est proprement la ruiner.

CHAPITRE IV

Moralité et éducation

A quelles conditions, psychologiques, logiques et en quelque mesure aussi métaphysiques, la morale et la vie morale sont possibles dans l'humanité, tel a été notre objet jusqu'ici. Mais les raisons qui rendent une morale théoriquement possible ne sont sans doute pas exactement celles qui la rendent efficace. Nous nous sommes efforcés surtout de rechercher comment le philosophe peut s'expliquer et justifier l'existence de la morale ; ou comment l'honnête homme qui réfléchit peut légitimer à ses propres yeux les jugements moraux que porte une conscience avertie. Mais est-ce toujours à la suite d'examens de cet ordre, est-ce pour des raisons complètement définies que, dans la vie de tous les jours, on se décide ou l'on s'entraîne à bien faire ? Si notre analyse a quelque exactitude, il doit sans doute en être ainsi en quelque mesure, puisque nous avons essayé de montrer que nos jugements moraux essentiels sont, plus ou moins nettement, impliqués dans tout exercice de la raison pratique. Mais ils ne constituent pas seuls, en tout cas, les mobiles de nos actions morales, ce n'est pas en eux seuls que nous puisons la force nécessaire pour résister à nos passions et faire ce que nous avons jugé bon. Les bases naturelles de la morale nous ont paru plonger aux racines mêmes

de la tendance et de la vie, de la conscience et de la volonté : mais les jugements moraux à leur tour doivent rentrer dans la nature en déterminant des actes et en inspirant une conduite ; le cercle doit pouvoir se refermer. Une théorie psychologique de la moralité reste encore à esquisser, après une étude des conditions de validité des jugements moraux.

Il est donc bien vrai que, suivant les termes excellents proposés par M. Belot, il faut distinguer, à propos d'une conduite donnée, la motivation de la régulation : c'est-à-dire les motifs qui, en fait, nous décident à agir conformément à une certaine règle, et d'autre part les raisons qui, rationnellement ou moralement, justifient cette règle même : les uns et les autres ne coïncident presque jamais. Aussi Kant pouvait-il dire que peut-être jamais une action purement morale n'avait été accomplie ici-bas, c'est-à-dire une action qui ne serait déterminée que par « le pur respect », autrement dit, par les raisons mêmes qui la rendent morale. Sans doute aussi, comme M. Belot l'a bien montré, le progrès moral consiste à se rapprocher de cette coïncidence idéale. Mais il est trop clair que le rigorisme moral à la façon kantienne est anti-humain plutôt même que surhumain ; hommes de chair et de sang, de faiblesse et de passion, il est inévitable que des motifs plus ou moins égoïstes ou bas se mêlent même à nos aspirations les plus nobles, même aux plus hauts exploits de nos plus purs héros : qui sait ce qu'une analyse assez perspicace et sans scrupules de respect découvrirait derrière le dévouement, le sacrifice et la sainteté ? Mais ce n'est pas à dire que la sainteté ou le dévouement ne seraient après cela qu'une apparence. L'al-

liage qui lui donne consistance et dureté ne fait pas perdre sa valeur au métal précieux. Il y a plus : si c'est seulement par degrés que la raison acquiert son autonomie et parvient à dominer les passions, sans lesquelles, d'ailleurs, elle n'aurait nulle occasion de s'exercer, il importe, au risque de paraître en altérer la pureté idéale, d'étudier dans quelles conditions, même si ces conditions paraissent diminuer plus ou moins notre mérite moral, notre conduite a le plus de chance pourtant de se conformer au verdict de la conscience.

*
* *

Il n'est pas douteux que, dans la variété des circonstances extérieures où l'homme peut se trouver et dans l'infinie diversité des tempéraments et des caractères individuels, on ne saurait déterminer une méthode unique et infaillible pour former l'honnête homme. Les voies sont multiples qui peuvent s'orienter vers ce même but. Et il est clair, d'autre part, que si ce que l'on peut appeler, au sens le plus général du mot, l'éducation commence dès les premiers vagissements de l'enfant, elle n'est pas achevée le jour où le jeune homme quitte sa famille ou son école ; pas même au jour où il fonde lui-même une famille nouvelle et accepte à son tour la responsabilité de l'éducation d'autrui : l'œuvre ne s'achève qu'avec la vie, ou du moins avec les dernières étincelles d'initiative et de personnalité morale, et lorsque triomphent la routine et les longues habitudes par où tout être tend à s'ankyloser et à se figer. Mais, à partir de l'âge adulte, nous avons seuls la charge de nous développer ou de nous réformer nous-même, et nous ne le pouvons plus guère,

en réalité, que dans des limites assez restreintes ; c'est pendant l'enfance et la jeunesse que s'exercent les influences formatrices décisives, et elles s'exercent du dehors ; elles continuent, sur un nouveau plan, l'œuvre de l'hérédité, et, dans l'humanité au moins, sont d'une importance presque égale pour transmettre de génération en génération tout l'acquis de la race. Il importe donc d'y insister quelque peu. Non qu'il s'agisse d'esquisser toute une pédagogie : nous voudrions seulement tirer de ce qui précède quelques conséquences à cet égard.

Nous sommes partis de la tendance et de la vie ; nous avons admis que, bien que la notion de valeur ait des fondements objectifs et qu'il appartienne à la raison seule de la poser, elle n'a de sens pourtant que par rapport à la tendance et à la vie. C'est dire que nul ascétisme ou « dolorisme » ne peut fournir la méthode essentielle de l'éducation, de l'action de l'homme sur l'homme : la douleur peut bien être inévitable, utile même parfois, lorsqu'il s'agit d'agir sur nos semblables ou sur nous-même : elle marque toujours pourtant une imperfection, et, moindre mal peut-être, elle reste toujours un mal. Il semble donc que ceux-là ont raison qui veulent chercher dans la nature seule leurs points d'appui, qui en considèrent comme bonnes et normales les impulsions primitives, et qui, depuis Rousseau, fondent sur une sorte d'optimisme psychologique leur pédagogie comme leur politique : aussi bien, où ailleurs que dans les instincts du vivant pourrait-on chercher le réservoir des forces que nous pouvons mettre en œuvre ? Et réciproquement, c'est à intégrer à la nature même tout l'acquis de la civilisation qu'il nous faut tendre. Si les plus hautes

valeurs morales sont celles qui servent la vie la plus haute, le problème pratique ne peut être que d'élever le plus possible ce niveau moral de la vie, de rendre désirables à l'agent même les actions précisément que la raison juge bonnes, de créer autant qu'il se peut, en nous et autour de nous, une spontanéité du bien, et ainsi d'épurer la qualité du bonheur dont l'homme devient capable. Telle est au moins une des aspirations les plus profondes de l'âme moderne en matière de culture morale (1).

Mais, d'autre part, nul doute aussi que la formation morale ne soit œuvre avant tout sociale ; que cette spontanéité du bien, ce soit dans et par la société qu'elle peut seulement être réalisée. Même si l'enfant qui naît porte en germe, dans sa conscience d'être raisonnable, toute une virtualité de développement moral, il serait absurde de vouloir lui faire retrouver à lui seul les acquisitions de son espèce et de sa race ; et autant qu'absurde, il serait impossible de prétendre le soustraire aux mille et multiformes et constantes influences collectives. Aussi bien, animal politique, destiné par nature à la vie en société, tout homme qui naît est d'abord le futur citoyen d'une cité déterminée, et l'intérêt général exige qu'il soit adapté à cette vie en commun. Comme l'a établi fortement Durkheim dans son beau livre posthume sur l'*Education morale*, la fin de l'éducation a toujours été de faire prédominer dans l'être humain les exigences de l'intérêt collectif sur les impulsions de son individualité

(1) Nous retrouvons ainsi l'idée si riche et si forte de M. Pierre Janet, qui est comme la conclusion de tous ses grands travaux, que la santé psychologique et morale consiste essentiellement dans le sens du réel, dans la constante aptitude à penser et à vivre dans le réel. Mais ce réel est déjà, en partie au moins, l'œuvre de l'esprit.

pure ; soit par la pression de l'opinion, ou des mœurs, ou de la religion, soit directement par l'institution d'un système public d'éducation, toujours la société a tenté de corriger sur ce point les vues mesquines ou étroites de l'égoïsme personnel, voire familial. En fait, c'est comme un ensemble de commandements, d'interdictions, de règles imposées d'autorité, que l'éducation nous est donnée, non moins que la morale elle-même, et le droit, et la religion, et toutes les grandes forces spirituelles qui prétendent former et diriger l'homme en le garantissant contre lui-même. Les règles morales sont « comme autant de moules, aux contours arrêtés, et dans lesquels nous sommes tenus de couler notre action ». Elles sont « extérieures à la conscience de l'enfant », « Elles disent comment il faut agir dans des cas donnés ; et bien agir, c'est bien obéir (1) ».

Ainsi, deux conceptions de l'éducation morale, celle que l'on peut appeler naturaliste et libérale, et celle que l'on peut dire sociologique et autoritaire, en marquent en quelque sorte les deux pôles opposés. Les principes en peuvent pourtant se concilier assez aisément. D'une part, c'est à un humanisme véritable que prétend aboutir l'école sociologique elle-même, puisque l'une de ses thèses essentielles est justement d'établir que, par les progrès mêmes de la division du travail et des idées démocratiques dans l'état moderne, l'idée de la dignité éminente de la personne humaine et l'idée d'autonomie sont arrivées à dominer de plus en plus toute notre civilisation et notre morale. Et, d'autre part, admettrait-on avec Spencer que l'éducation consiste pour chacun à refaire en raccourci les étapes essen-

(1) Durkheim, *L'Éducation morale*, p. 27-30, 167.

tielles de l'évolution de l'espèce, il n'en restera pas moins qu'un artifice doit nécessairement venir ici au secours de la nature, ne fût-ce que pour la servir et la pousser dans son propre sens ; que ce raccourci dont on parle n'est pas lui-même uniquement naturel ; et que certaines méthodes éprouvées peuvent être employées pour assurer entre nos tendances une organisation et une hiérarchie, lesquelles, si l'être était abandonné à lui-même, ne seraient jamais qu'une réussite plus ou moins rare, obtenue à la longue et payée par l'élimination d'une foule d'inaptes. De toute façon, il faut donc, du dehors, favoriser l'évolution normale de l'individu, et même l'éclosion en lui de cette faculté qui est la plus personnelle de toutes, la volonté morale ; il faut bien, par un certain degré de contrainte, par un certain choix des exemples, par une certaine épuration de l'atmosphère vitale, créer les habitudes droites et faire surgir les aspirations nobles : toute éducation, tout art de bien vivre, sera donc toujours essentiellement une discipline.

Mais cette discipline, comment l'assurer ? Si le rapprochement entre les deux conceptions opposées de la formation morale est assez facile à obtenir en théorie, s'il est évident qu'il faut y faire une certaine part et à la règle impérative et au libre épanouissement de la personnalité, rien n'est plus difficile, en revanche, que de préciser cette part respective, et ici les deux tendances opposées réapparaissent. Pour les uns, selon l'ancienne maxime qu'en obéissant on apprend à commander, la volonté naîtra de l'habitude de contraindre en soi les impulsions et les désirs, du sentiment de la règle acceptée en tant que telle, sans discussion ; et cette méthode pourra incliner plus ou moins dans le sens du dres-

sage. Mais il est clair pourtant que le dressage en tant que tel est sans valeur comme sans efficacité proprement morale : la contrainte pure et simple peut faire à la rigueur de bons serviteurs, mais non des êtres capables ensuite de se conduire eux-mêmes ; il peut convenir tout au plus à une société de castes et de classes sociales rigidement fixées, où chacun est prédestiné à certaines besognes, à un certain genre de vie et à celui-là seulement, elle ne saurait suffire à un temps comme le nôtre, où les situations sociales sont instables, branlantes et interchangeables, où chacun est destiné à choisir sa voie et à s'y diriger seul. D'ailleurs, la contrainte employée sans contrepoids, si elle ne brise pas définitivement le caractère, risque d'engendrer l'hypocrisie et un secret désir de révolte, que la crainte seule retient et qui se tournera plus tard en licence : comment n'abuserait-on pas de l'indépendance, lorsque rien n'y a préparé ? Aussi bien, on contraint peut-être à faire tels ou tels mouvements, tels ou tels geste, on ne contraint pas à vouloir : et toute moralité est œuvre de volonté.

Pour d'autres au contraire, il ne faut rien faire faire aux enfants, il ne faut rien demander à l'homme, que ce à quoi ils consentent. Leur épargnant, autant qu'il se peut, l'effort inutile, on cherchera à leur rendre le travail même ou les inévitables obligations professionnelles aussi douces qu'il se peut, soit par l'appât de la récompense, soit par toutes sortes de ménagements, soit en les masquant en jeux et en plaisirs. Ou bien encore, on voudra toujours leur en faire comprendre les raisons et leur en expliquer les avantages ou la nécessité, pour qu'ils n'agissent que de bon gré. — Mais, dans le premier cas, l'on n'oublie qu'une chose, qui est de déve-

lopper le ressort même de l'action véritable, la volonté : loin de la tremper, on l'énerve ; et l'on donne à l'enfant, à l'homme, l'idée la plus fausse de cette lutte pour la vie, de cette lutte pour la possession de soi, qui sont la réalité morale elle-même. Dans le second cas, on semble s'imaginer que l'action se déroule tout entière sur le plan de l'intelligence, qu'être intellectuellement convaincu et vouloir soient tout un : la moindre expérience pédagogique, la moindre pratique de la vie permettent de constater l'impuissance de la prédication et du pur raisonnement, si l'on s'en contente. Et que d'actes utiles, nécessaires, bons, dont on ne pourra guère faire comprendre clairement les raisons d'être ! Et quel danger de tout remettre en question à chaque décision à prendre ! de remonter à chaque instant aux principes mêmes de la conduite, de soulever à tout propos des problèmes insolubles ! Il n'est pas bon, aimait à dire Boutroux, se rencontrant sur ce point avec Durkheim, il n'est pas bon de donner toujours des raisons à l'enfant pour le faire obéir, il importe qu'il sache obéir simplement parce que c'est commandé. Une moralité ferme et sûre suppose incontestablement des principes indiscutés, des règles de vie devenues si complètement nôtres qu'on ne conçoive même pas la vie en dehors d'elles, quelque chose d'arrêté et d'immuable, « une assiette morale ».

Il semble qu'il y ait là comme une sorte d'antinomie pratique. La vie morale véritable, à la fois assurée et active, semble bien devoir concilier deux exigences contraires. Certes, elle doit d'abord conserver le trésor humain, soumettre l'individu à la règle sociale, l'adapter à la civilisation et à tout l'acquis d'un groupe qui dure. Mais d'autre part,

elle doit bien être aussi une aptitude à l'augmenter encore et à s'associer à l'œuvre commune par un effort personnel; elle doit être une habitude, mais une habitude d'initiative et d'action. Aussi bien, la volonté est une tendance raisonnée et acceptée; s'il peut être bon dès lors d'obéir même sans savoir la raison de l'ordre donné, c'est à la condition de savoir au moins que l'autorité d'où il émane est légitime; et dans ce cas même, ce n'est plus l'obéissance en tant que fait et que passive qui aurait une valeur morale, mais la *volonté d'obéir*, la libre volonté de se soumettre. Il n'est sans doute pas vrai que l'on n'apprenne pas à vouloir : mais il est vrai qu'on ne l'apprend ni passivement, ni par contrainte, ni par un pur enseignement abstrait. Reste qu'on ne l'apprend qu'en voulant l'apprendre. Et c'est un cercle : mais la volonté comme la raison se supposent elles-mêmes à l'infini; il faut vouloir vouloir pour vouloir. Elle n'est pas habitude, au sens d'adaptation subie, elle est exercice. Elle se multiplie, se fortifie, se crée elle-même.

Il semble donc que l'éducation morale, c'est-à-dire le graduel apprentissage de la liberté, suppose des occasions, graduées elles-mêmes, proportionnées à nos forces et à notre intelligence, de choisir, de décider, d'exécuter. Elle exige qu'à chaque pas on guide l'enfant, sans doute, ou l'homme fait, mais aussi que, dans la sphère d'abord étroite et puis plus large où il se meut, il ait des efforts à faire, des buts à se proposer de lui-même, des moyens à y adapter, des épreuves à subir, échecs ou succès. Et il faut d'abord, pour cela, qu'on lui fasse confiance, et qu'on lui inspire confiance; qu'on le persuade qu'il peut agir, et qu'on fasse surgir en lui le sentiment qu'il doit agir. On apprend à vou-

loir de la même façon qu'on apprend à marcher ; aussi bien, n'est-ce que marcher moralement.

Mais alors, entre la contrainte et l'abandon à la nature, y a-t-il un moyen terme ? Peut-être, si la vie seule engendre la vie, qu'il s'agisse de vie spirituelle et morale, ou de la vie au sens biologique. Il n'y a ici de vraiment efficace que l'exemple ; ou mieux encore, l'influence d'une certaine atmosphère morale. L'exemple, en tant qu'acte ou série d'actes isolés, peut sans doute frapper l'imagination ou le cœur, et la puissance n'en saurait être contestée : une des sources les plus hautes de la moralité est sans doute dans l'admiration. Plus sûrement encore pourtant, plus profondément et plus universellement, agit l'esprit du milieu habituel, et du plus naturel de tous, le milieu familial. Une certaine délicatesse ou une certaine vulgarité de sentiments ne s'acquiert que là : sans contrainte, sans leçons, dans l'intimité de la vie de chaque jour. Là, certaines espèces de préoccupations dominent, d'autres sont absentes ; il est des choses dont on parle, auxquelles tous en commun s'intéressent ; il en est d'autres, non pas même que l'on interdit ou que l'on réprouve, mais que l'on méprise ou que l'on ignore, si bien que l'idée même de les désirer ne se présente pas ; ainsi, d'emblée et comme d'instinct, on se trouve placé à un niveau moral plus ou moins haut ; on apprend à penser et à vouloir noblement ; de belles émulations se créent. Et cette atmosphère, pour être élevée et pure, n'a nul besoin de froideur renfrognée ni de rigorisme, elle peut rester aimable et souriante. Si d'ailleurs la famille est à cet égard le milieu le plus favorable, certains groupes plus larges ou de nature différente, une communauté conventuelle, une maison

d'éducation, une société particulière, au sens mondain du mot, peuvent présenter à différents degrés les mêmes caractères et exercer le même genre d'influence ; et la sociologie a mille fois raison d'insister sur cette toute-puissante action du groupe sur l'individu. Mais c'est l'action par où elle forme, favorise, suscite la personnalité qu'il faut mettre avant toute autre en relief, et elle suppose chez ceux qui l'exercent en commun des personnalités elles-mêmes formées et vigoureuses ; la contrainte n'en serait pas sans doute le caractère le plus important ; c'est plutôt comme une contagion bienfaisante, comme une fécondation mutuelle qu'il faudrait la considérer : œuvre de vie, c'est-à-dire de création.

Il n'est pas douteux d'ailleurs que, tout groupe tendant à se donner une règle extérieure et toute règle à se codifier, l'esprit d'un groupe risque toujours de se faire despotique, et l'esprit de famille est loin d'échapper à ce péril : d'où la réaction des générations les unes contre les autres, fait social d'importance considérable, sur lequel romanciers et moralistes insistent si volontiers aujourd'hui. Par là s'explique sans doute en partie l'opposition même des diverses conceptions de l'éducation dont nous avons parlé, et le rythme qui fait alterner les périodes de plus grand rigorisme et de plus grand libéralisme pédagogique : chaque génération réagissant contre l'excès dont elle-même a souffert. Il n'est donc pas douteux que l'effort de plus d'une haute individualité n'ait été d'abord à se libérer, non seulement de la discipline familiale, mais de son empreinte et de son esprit même : mais jusque dans ce cas, il n'est pas douteux que le révolté ne garde, de l'imprégnation initiale, plus qu'il ne rejette, et que sa révolte encore, comme la

direction qu'elle prend, ne puissent pas s'expliquer en dehors des influences reçues par là. Dans la mesure où la volonté n'est pas un mystère premier, c'est sans doute par le milieu où chaque être a passé son enfance qu'elle est avant tout suscitée, développée et orientée, et il faut donner largement raison sur ce point à Auguste Comte, qui voyait dans la famille l'école principale de toutes les vertus (de même, il va sans dire, que de tous les vices) ; c'est là qu'on apprend à aimer ; c'est là qu'on devient aussi capable ou non de vouloir. Il est à peine besoin d'ajouter que le rôle des récompenses ou des punitions proprement dites y apparaît, de ce point de vue, secondaire, et que tout système d'éducation qui se fonde principalement sur elles est de niveau assez bas (1).

*
* *

Entre la contrainte proprement dite et la détermination proprement morale apparaît ainsi très large le rôle de ces sentiments, sociaux d'origine, mais plus ou moins égoïstes de direction, par lesquels nous sommes poussés à nous conformer au type de vie que pratiquent ou qu'estiment les groupes auxquels nous appartenons. Leur influence diffuse, mais singulièrement efficace, en fait les adjutants constants, et souvent comme les succédanés du devoir, et ils apparaissent comme capables parfois de soutenir certains hommes au niveau des

(1) Durkheim propose des punitions et des sanctions, en général une théorie singulièrement élevée et forte, dans les chap. XI, XII et XIII de son *Education morale*. Cf. aussi sur ce point les suggestives et profondes analyses d'Alain : *Les Sentiments familiaux*, et *Les Idées et les Âges*, *passim*.

actions les plus hautes, voire les plus héroïques. Un pur psychologue comme James s'accorde avec les sociologues pour reconnaître la part que joue dans la vie de chacun de nous la considération de ce que nous savons que notre milieu attend de nous, de l'idée qu'on s'y fait de notre caractère, de nos qualités ou de nos défauts ; ce « moi social » interfère avec notre moi naturel, et mêle ou substitue ses exigences à nos impulsions les plus spontanées. Il est clair d'ailleurs que, selon la qualité même de notre nature morale, et selon celle du groupe qui nous entoure, cette attente sociale peut se rapprocher de plus en plus, jusqu'à s'y confondre presque à la limite, de l'idéal même de la personne, de l'idée de l'homme que moralement nous voudrions être.

Au plus bas degré, c'est le simple souci de l'opinion, la peur du qu'en dira-t-on ; ou, la vanité s'en mêlant, le respect des convenances et de tous les « mensonges conventionnels », la crainte, avant toute autre, de ce qui ne se dit pas ou ne se fait pas, snobisme sous ses diverses formes, ou rigorisme hypocrite, conformisme sans âme et pharisaïsme orgueilleux et sec. D'Alceste aux héros d'Ibsen, le roman et le théâtre n'ont cessé de nous montrer la difficulté et l'urgence de dégager notre être propre de ces personnalités d'emprunt qui le dénaturent et l'étouffent. — Mais, au dessus, l'esprit de corps, le contentement d'appartenir à tel ou tel cercle estimé, soit par le luxe ou le raffinement, soit par le savoir ou le goût, soit par la délicatesse ou l'intransigeance morale ; le souci de la bonne renommée, « qui passe richesse », ne sont pas des mobiles d'action si méprisables, et déjà dans bien des cas se rapprochent du jugement moral véritable. — Au-dessus encore, le sentiment de l'honneur, sur lequel on

a pu vouloir fonder toute une règle de vie : sentiment à base d'orgueil et de dédain, où la conviction de faire partie d'une élite plus ou moins restreinte, que ce soit par la naissance, ou par la profession, ou par une libre adoption, nous dresse, et parfois nous guinde, dans une attitude de noblesse un peu tendue, qui tire pour nous son plus haut prix de sa rareté même ; il nous tourne à l'ordinaire vers le passé, vers ces gestes traditionnels dont le prestige tient pour une bonne part à leur antiquité ; il nous épargne et presque nous interdit l'effort d'un jugement personnel et libre des situations où nous nous trouvons ou des actes qui se présentent à nous. — L'amour de la gloire, qui en est si proche à tant d'égards, est plus capable de nous tourner vers l'avenir : noble émulation avec les plus illustres représentants de l'humanité, aspiration à survivre dans la mémoire des hommes et confiance dans la justice infaillible du temps, idéal avant tout civique chez les Anciens ou chez les héros cornéliens, il se rapproche d'autant plus de l'idéal moral proprement dit que le tribunal auquel il en appelle n'est pas formé d'individus réels, mais que nous le constituons nous-mêmes en esprit, à la fois avec ce que la tradition nous a légué et avec ce que nous suggèrent les aspirations de notre temps ou celles de notre propre conscience. — A tous ces degrés, il est trop clair que l'idée de la sanction sociale reste toujours présente, et introduit dans l'acte un élément d'égoïsme et de retour sur soi : vanité, amour-propre, orgueil ; ou inversement, peur du blâme ou de la réprobation, du déshonneur, de l'infamie. Et par là tous ces sentiments proprement sociaux diffèrent du sentiment moral pur, par lequel nous nous estimons responsables de nos actes avant tout devant Dieu

ou devant la conscience : double forme que peut revêtir une même idée, celle du respect de la loi morale en elle-même, et de la valeur intrinsèque de nos actes, telle que la détermine le jugement de la raison.

Et à tous ces degrés également, il est clair encore que ces sentiments nous apprennent ou nous aident à vouloir : car ils constituent les « réducteurs » les plus forts, au sens de la psychologie de Taine, des impulsions aveugles, des appétits ou des passions ; ils s'accompagnent, et ne sauraient se séparer, d'un jugement d'appréciation sur certaines catégories d'actes, classés et définis ; et si ce jugement est d'origine avant tout externe et essentiellement social, il n'exclut pas à l'ordinaire la croyance qu'il puisse être fondé en outre dans la nature même des choses. En les favorisant, dans la famille, à l'école, à la caserne, par les institutions de tout ordre, religieuses, nationales, professionnelles, c'est-à-dire en réalisant cet « attachement aux groupes » que Durkheim considère comme le contenu positif et primordial de l'éducation morale, on travaillera donc, semble-t-il, le plus efficacement à la formation de l'énergie morale.

*
* *

C'est ainsi l'éducation de la volonté qui est la clef de toute moralité ; et, soutenu ou suggéré sans doute par des motifs sociaux, c'est l'exercice seul qui peut développer la volonté. En évitant le plus possible de proposer à l'enfant, puis à l'homme, le plaisir comme but, mais en lui faisant trouver des plaisirs aux activités naturelles et saines ; en lui donnant l'occasion de s'essayer et de

s'éprouver soi-même, et de se vaincre au besoin, mais en lui évitant les trop fréquents ou trop graves échecs où la confiance en son énergie se perdrait; en le traitant de bonne heure comme une personne, on le prépare, on l'initie à la vie morale. De là la légitimité d'un certain ascétisme, au sens étymologique du mot, mais qui n'implique aucune valeur mystique attribuée à la souffrance en elle-même. Supporter la fatigue, la douleur, s'entraîner graduellement à des efforts de plus en plus productifs, se faire résistant, endurant, patient, c'est toujours sans doute plus ou moins se priver, renoncer à des plaisirs, au repos; mais ce n'est là pourtant qu'une méthode pour se rendre maître de ses nerfs et se préparer en soi-même un bon exécuteur de ses propres desseins. Il s'y ajoute d'ailleurs, par le mécanisme même de l'habitude, un besoin et un goût de l'activité pour elle-même, et la passion d'une sorte de jeu supérieur. La justification du corps, l'apologie des exercices physiques et du sport, et la parenté de l'énergie corporelle ou de tout ce qui l'exerce avec la force morale, la maîtrise de soi, l'esprit de décision et de ténacité, sont devenues des lieux communs de la morale comme de l'hygiène contemporaines : on parle de santé morale comme de santé physique, et il y a certes là quelque chose de plus qu'une métaphore. Mais c'est se placer à l'antipode de l'ascétisme conçu, à la façon du Moyen âge, comme une restriction et une exténuation de la vie physique, au nom du faux antagonisme de l'âme et du corps. Par une exacte discipline de ses muscles, par l'aisance et la précise adaptation de l'activité au résultat visé, par l'économie de l'effort; et encore, par l'assurance que donne la pratique, et la confiance née de succès

antérieurs, l'homme d'action devient capable d'entreprises toujours nouvelles : le terme d'entraînement l'exprime à merveille.

Il est clair, après cela, que le corps ne peut être qu'instrument, et non fin : ce serait, autrement, renverser de fond en comble toute la hiérarchie des facultés humaines, telle que la biologie comme l'histoire ou l'analyse psychologique et philosophique s'accordent pour l'établir. Ou bien ce serait en venir à une sorte de dilettantisme moral, assez en honneur aujourd'hui il est vrai. Nul doute en effet qu'un autre danger n'apparaisse ici, aussi grave au point de vue pratique que la faiblesse même du vouloir, et qui, au fond, malgré les apparences, y retourne : c'est que la volonté prétende se séparer du jugement et devenir comme sa fin à elle-même : force pure et instinct nouveau superposé ou substitué à ceux de la vie animale. Cette idée d'une volonté qui vaudrait indépendamment de l'emploi qui pourra en être fait, est pourtant une de celles qui séduisent le plus notre temps ; c'est elle déjà qui conduisait les héros de Barrès au tombeau de Napoléon considéré comme professeur d'énergie ; ou qui exprimait la bonne volonté encore incertaine de ceux qui, il y a quelque trente ans, cherchaient « le devoir présent » ; et elle ne s'est définie depuis qu'en se mettant au service soit de la raison, soit, plus souvent semble-t-il, de l'égoïsme et de l'instinct, tantôt égoïsme politique, esprit de classe ou de secte, nationalisme aveugle, tantôt « arrivisme » et ardeur de jouissances individuelles. Transposée, c'est la même idée qui triomphe en art, dans la théorie de la technicité pure comme source première de la valeur esthétique ; ou même, en philosophie générale, dans l'affirmation d'une liberté

spirituelle qui, se sentant supérieure à toutes ses œuvres, et à la vérité même, parce qu'il n'y a de vérité que par une activité pensante, ne craint rien tant que de s'enchaîner elle-même dans ses propres routines, théories figées ou principes abstraits ou axiomes posés comme nécessaires. On conclurait parfois volontiers, semble-t-il, que les conceptions de l'esprit, aperçus ingénieux, points de vue plus ou moins suggestifs, vérités fragmentaires, ne valent que par leur rareté ou leur difficulté, qu'il n'est pas nécessaire de les coordonner ou de les concilier intégralement, et au fond, d'y croire pleinement : ainsi l'esprit garderait jalousement toute sa liberté. Comme si cette liberté pouvait être autre chose que celle de pousser toujours plus loin son œuvre unique, qui est d'expliquer, de comprendre et d'unifier son propre univers intelligible ! Comme si l'esprit se sentait jamais plus libre que lorsqu'il conçoit la vérité nécessaire, lorsqu'il devient de plus en plus capable de convertir la réalité en un système intelligible de pensée !

Si la raison la plus profonde et l'art le plus haut doivent aller au delà de ce dilettantisme, s'ils sont par excellence des œuvres d'affirmation et de foi, comment n'en serait-il pas de même pour la volonté morale ? Au vrai, il n'y a même pas là deux problèmes parallèles et analogues, mais un problème unique. Vouloir pour vouloir, pour être libre, pour s'affranchir de la routine et de progrès antérieurs qui risqueraient de se mécaniser en habitudes passives, ce n'est qu'un non-sens, si ce n'est pas concevoir, au moins vaguement, comme possibles, des progrès nouveaux et des acquisitions plus précieuses qui légitiment nos renoncements et nos

efforts. La volonté nous est apparue comme inséparable de la raison, comme le développement de cet aspect de la tendance par où, s'arrêtant pour prendre conscience de soi et de ses fins, elle s'accepte et se détermine ainsi d'elle-même. Sous sa forme la plus pleine, elle n'est encore au fond que l'organisation même de nos tendances diverses selon leur ordre raisonnable d'excellence, et l'effort de la vie même pour s'unifier. Elle ne saurait donc aller sans sa propre justification, sous peine de retomber à l'état de force pure, et de perdre ainsi toute valeur, puisqu'il n'y a de valeur que pour une raison qui juge. Si tout à l'heure un pur exercice de la volonté nous a paru légitime à titre d'entraînement, c'est par là même d'une manière secondaire, et en qualité de moyen, accompagné de l'idée plus ou moins nette de son emploi ultérieur à des fins dignes qu'on les poursuive : elle n'est alors légitime que comme *volonté de pouvoir vouloir*.

On pourra dire, il est vrai, que les fins ultimes à leur tour ne valent qu'en tant qu'elles répondent à ce qu'il y a de plus haut dans les aspirations vitales elles-mêmes, c'est-à-dire en tant que posées encore par notre volonté : et c'est un cercle ; le cercle que constitue toute vie spirituelle : il n'y a de bien et de valeur que par l'exercice de la raison, c'est-à-dire de l'attention, de la volonté raisonnable ; mais, d'autre part, par le fait même que cette volonté raisonnable pose ses fins, elle les pose comme objectives, comme indépendantes de tout caprice et capables de justifier l'effort par lequel nous y tendons. C'est toujours en tant qu'elle s'exerce sous le contrôle de la raison, ou plus exactement, comme volonté de raison ; en tant qu'elle juge son effort

en même temps qu'elle le donne, et qu'elle le juge du point de vue du progrès ou de l'harmonie qui en résulteront, hors de nous et en nous ; c'est alors seulement que la volonté est morale, et même qu'elle reste proprement volonté. Autrement, elle retombe au niveau de l'instinct, elle n'est plus qu'une force qui va, incapable de s'attribuer une valeur propre : celle qu'on s'imagine lui conserver en la séparant de la raison ne peut l'être qu'au nom ou du plaisir individuel, ou de l'instinct de domination et de la simple expansion biologique : on retombe une fois de plus dans l'illusion du plaisir comme fin en soi et séparé des conditions mêmes de désir et d'activité qui le rendent seules possibles ; et l'on est hors d'état dès lors d'établir que l'énergie du vouloir soit préférable à la mollesse ou à la sensualité inerte, puisque les deux modes de conduite inverses sont jugés du même point de vue, et estimés au même titre comme simples moyens de jouissance.

II

Si l'exercice de la volonté est bien la condition immédiate de la haute vie morale, et si c'est par l'action diffuse, continue et pénétrante des divers milieux où il vit que l'enfant d'abord, et l'homme fait aussi, peuvent être entraînés à cet exercice ; il n'en est pas moins vrai cependant qu'il n'y faut pas viser dès l'origine et directement. La volonté étant la discipline raisonnée de nos tendances, c'est sur celles-ci qu'il faut sans doute agir d'abord, pour lui préparer la matière même de son action. La moralité constituée consiste en une série d'habi-

tudes actives : habitudes de coordonner les mouvements propres à atteindre une même fin, en éliminant ceux qui en troubleraient ou en gêneraient la réalisation ; habitudes de coordonner nos fins partielles en les faisant converger vers une fin plus haute, et de subordonner ces fins les unes aux autres suivant l'ordre que la raison leur assigne. Toute habitude est déjà un commencement d'ordre ; et de même qu'elle transforme des réactions et des impulsions plus ou moins incohérentes en un système de gestes solidaires et bien liés, tels que ceux qui constituent la marche, ou la danse, ou la natation ; de même, c'est l'habitude seule qui peut créer les instruments nécessaires pour une activité supérieure. Sans doute elle peut devenir despotique à son heure, mais une habitude est pourtant d'abord une arme de libération : pouvoir faire ce qu'on veut, c'est d'abord savoir le faire, c'est-à-dire posséder à sa disposition des mécanismes tout montés, que nous pouvons déclencher au moment opportun, et qui, en jouant d'eux-mêmes et sans plus exiger un effort présent, rendent disponibles pour des coordinations plus complexes de mouvements ou d'actes notre attention et notre énergie : qu'est-ce qu'être à même de marcher, de parler, d'écrire, sinon avoir pris les habitudes correspondantes ? Ce n'est donc bien que par l'habitude que nous nous trouvons préparés à l'activité morale comme à toute autre. A cet égard, les plus humbles et les plus prosaïques ont déjà du prix. L'éducation morale de l'homme commence dès les premières heures de la vie, avec les plus simples habitudes de propreté ou d'hygiène : régularité dans les heures des repas, du sommeil, modération dans la nourriture, etc. ; et chacune d'elles est déjà le sacrifice de certaines petites satisfactions phy-

siques, résistance à la loi du moindre effort, exercice commençant de réaction sur soi et de maîtrise de soi ; mais, par là même, mise à la disposition de la volonté, pour l'heure où la personne prendra vraiment la direction d'elle-même, de moyens d'action prompts et sûrs.

Nos sentiments eux aussi sont, dans une large mesure, des habitudes de la sensibilité. Les tendances élémentaires — fonctions de la vie corporelle, instincts sexuel, sympathique, familial et social, curiosité et aspirations d'ordre spirituel — en s'associant aux souvenirs des expériences faites, ou des exemples, des idées qui les éclairent, deviennent ces forces complexes et obscures qu'on appelle sentiments. A mesure qu'ils se développent, c'est-à-dire qu'ils se pénètrent davantage d'idées et de jugements, ils semblent plus aptes à entrer dans une synthèse proprement morale, à paraître en accord ou en contradiction logique avec des principes d'action raisonnés ; ils ne peuvent plus guère agir comme de simples forces et en vertu pour ainsi dire de leur poids brut, ils appellent en quelque sorte la discussion, l'examen, le scrupule. En outre, chaque sentiment s'accompagne bientôt d'une sorte de conscience de sa propre valeur morale ou de son niveau : il en est de bas et de vils, il en est de délicats et de nobles, et l'homme normal, une fois pour toutes et d'avance, le sait bien. Un ordre de « préféralité morale », si l'on peut dire, précède ici l'examen de chaque situation morale où ils interviennent ; la discipline des sentiments ne consiste pas sans doute à les modérer tous également ou à les tenir tous en une égale suspicion, mais plutôt à s'y laisser aller d'autant plus librement qu'on a appris à les estimer davantage. à leur attribuer à

chacun une sorte de qualité morale plus ou moins haute.

La disposition à penser à autrui, par exemple, à tenir compte de ses intérêts ou de ses désirs, ou de la répercussion sur lui de nos propres actes, à remarquer ses goûts, ses ennuis, ses regrets : ce peuvent être sans doute des inspirations spontanées et comme les révélations d'une âme délicate et bonne ; mais ce sont en partie aussi des habitudes du cœur, une orientation coutumière, que la conscience a approuvée, mais que les premières influences subies ont pu singulièrement favoriser aussi. A propos de cette culture du sentiment vaut encore tout ce que nous avons dit sur l'influence diffuse du milieu initial.

Ces dispositions qu'on peut réunir sous le nom d'altruisme sont celles que, par excellence, on appelle des sentiments dans le langage courant. Leur influence dans la pratique de la vie morale ne saurait être méconnue. Durkheim, entraîné par sa tendance à n'attribuer de prix qu'à ce qui vient du groupe en tant que tel ou s'adresse à lui, a beaucoup rabaisé la valeur des liens qui unissent simplement l'individu à l'individu, sympathie, bienveillance, pitié ; pour un peu, il ny verrait que des mouvements instinctifs, et leur dénierait toute signification morale (1) ; et il demande, alors que les actes que nous inspire notre intérêt propre d'individu n'ont pas pour autant de valeur morale, pourquoi ceux que nous inspire l'intérêt d'un individu autre que moi en auraient davantage ? S'il n'y a en présence, d'un côté et de l'autre, qu'un individu, l'un vaut l'autre. — On peut

(1) Cf. *L'Education morale*, p. 66-67 et *passim*.

répondre d'abord que l'amour de soi, étant à la racine de tous les actes nettement immoraux et injustes, est le sentiment suspect entre tous au point de vue moral ; le sentiment de direction inverse a, par cela seul, la valeur d'un précieux contrepoids ; bien souvent il nous suggère spontanément les actes mêmes que la conscience et la raison jugent bons : toutes choses égales d'ailleurs, l'acte que l'altruisme ou l'affection nous conseille a plus de chance d'être moral que celui où nous pousse l'égoïsme. Mais il y a plus : même s'ils n'agissent en nous que comme sentiments purs, sans réflexion morale expresse, la sympathie et l'amour enveloppent un élément de rationalité et comme de justice virtuelle ; car ils ont rarement la force brute et aveugle de l'amour de soi ; si nous nous déterminons d'après eux, c'est avec une conscience plus ou moins vague que nous avons raison, pour bien juger d'un acte, de sortir de nous-même, de nous mettre à la place d'autrui, d'essayer de voir avec ses yeux et en tenant compte de ses intérêts, de ses souffrances. Un homme en vaut un autre, sans doute, et moi autant que lui ; mais réciproquement, lui autant que moi ; et la pitié, qui me fait ressentir par le cœur une souffrance que je ne ressens pas dans ma chair, m'empêche de l'oublier. L'altruisme vaut moralement parce qu'il est désintéressé, non pas seulement dans l'acception vulgaire du mot, mais en un sens déjà rationnel, où il enveloppe un minimum d'impartialité.

Il n'est pas douteux, d'autre part, que la sensiblerie, ou l'esprit romanesque, ou une certaine fadeur et mollesse de l'âme, seraient les tares inévitables d'une conception essentiellement sentimentale de la moralité. Celle-ci est œuvre virile

avant tout, c'est-à-dire avant tout d'activité et de raison. Un certain esprit positif, ce « bain de réalisme » dont parlait un grand éducateur, et qui, à de certaines périodes, est nécessaire aux individus comme aux peuples, serait ici le correctif indispensable. Et surtout l'action : seul obstacle solide à l'ennui, au déséquilibre moral, au dérèglement et « au vague des passions ». La moralité ne saurait consister en effusions inactives, en larmes ou en démonstrations sympathiques, c'est-à-dire en somme en velléités stériles. Le sentiment lui apportera délicatesse, force et vie, à condition, d'être un sentiment actif, une tendance à l'action commençante, de la volonté en puissance. Seuls sont utiles à la vie morale les sentiments qui ne restent pas de purs états affectifs, mais sont habitués à aller jusqu'au bout d'eux-mêmes, là où ils aboutissent aux mouvements ; même la simple politesse ou la bienveillance peuvent être actives, ingénieuses à se traduire, non en protestations verbales, mais en services, en petits sacrifices pour autrui. Et la vie morale ne se conçoit pas non plus sans une certaine exaltation sentimentale, sans une sorte de besoin de se donner, sans l'enthousiasme, l'admiration, l'amour : or, tous ces grands mouvements de l'âme sont déjà comme imprégnés de haute raison, et ne sont au vrai que des jugements vécus sur le juste et sur le beau.



En fin de compte, la moralité ne peut être assurée que si ces habitudes actives, habitudes du corps et habitudes du cœur, sont guidées et éclairées : une certaine aptitude à la réflexion est toujours néces-

saire pour leur donner leur garantie et en faire des instruments d'autonomie. Il a pu se produire à maintes reprises chez nous des réactions légitimes contre une éducation trop exclusivement intellectuelle, théorique et abstraite : mais l'œuvre la plus haute de l'éducation reste toujours néanmoins, en développant la justesse et la probité de l'esprit comme la fermeté du vouloir, de se rendre inutile et de préparer l'homme vraiment digne de ce nom à ne plus chercher seulement au dehors, mais à trouver en soi-même ses raisons et ses règles. Deux conditions paraissent indispensables pour cela : d'une part, la sincérité envers soi-même ; de l'autre, l'acceptation loyale de principes de conduite désormais soustraits à la discussion.

Déjà l'antiquité finissante, mais surtout le christianisme avec son sens si profond de la vie morale, ont préconisé et répandu l'habitude de l'examen de conscience. Qu'on lui donne ou non la rigueur d'une habitude rituelle et quotidienne, il marque avec netteté le souci de ne pas se duper soi-même, de ne pas se méprendre plus ou moins complaisamment sur les mobiles qui réellement nous font agir ou sur les fins que réellement nous poursuivons ; il coïncide avec l'intention droite et la volonté bonne des théoriciens de la morale. — Mais il pourrait engendrer, si tout contrepoids lui manquait, le scrupule inactif, l'indécision et le découragement. Cette loyauté envers soi doit être tournée elle-même vers l'action, loin de la rendre impossible ; elle devra donc s'appuyer sur certains critères, certaines règles, que l'on admettra comme des axiomes moraux ou, si l'on veut, comme des conventions de soi avec soi, et que l'on s'interdira de remettre à chaque instant en question. On les a reçus, à l'ordinaire, de

l'éducation, c'est-à-dire de la tradition morale du pays, de la race, et par delà, de toute l'évolution humaine ; ou bien, ils se sont peu à peu imposés à nous-même sous l'action combinée de cette tradition, de notre expérience et de notre réflexion personnelle. Mais, quelle qu'en soit la source, ils sont comme les points d'appui nécessaires de l'action quotidienne : comment celle-ci pourrait-elle aboutir, si les principes en devaient être sans cesse remis en doute et soumis à la critique ? La situation de Descartes se constituant une morale provisoire avant d'être en état de l'établir définitivement, est celle même de tout homme en face de la pratique de la vie. Ce qui ne l'empêche pas de garder la persuasion que ces axiomes moraux pourraient, s'il était nécessaire, subir victorieusement l'examen et la critique. Tout de même, le progrès de la science n'est possible que parce que le savant s'appuie sur tout l'acquis antérieur et qu'il ne songe pas, à chaque application qu'il en fait, à le soumettre à une vérification nouvelle : il suffit qu'il sache que cette vérification serait légitime en droit, et, le cas échéant, pourrait être tentée en fait. Et, de même que souvent en effet des expériences nouvelles, ne s'accordant qu'imparfaitement avec les théories en cours, en amènent des modifications, des perfectionnements graduels, parfois des revisions complètes, et tout un remaniement, un réajustement du système entier d'une science ; de même, à chaque action nouvelle, l'on peut voir se dresser devant soi des cas de conscience inattendus : telle règle d'action se révèle douteuse, l'extension, l'interprétation de droits et de devoirs qui nous avaient semblé simples jusque-là, nous apparaissent obscures, inquiétantes, et, par ces crises, notre conception

de la vie peut se renouveler, lentement ou brusquement. Mais encore faut-il qu'elle ne soit pas toute ébranlée à chaque pas. L'honnête homme ne se demande pas à chaque instant ce qu'est l'honnêteté ; ou s'il le fait, c'est pour en préciser l'idée à la lumière d'autres notions incontestées. L'inquiétude morale peut marquer un noble souci de perfection, devenir un ferment de progrès ; mais pratiquement elle peut être aussi une forme d'instabilité de l'esprit ou du caractère, et réduire à l'état de velléités stériles les intentions en apparence les plus généreuses.

De loin en loin, il est vrai, soit dans la vie des individus, soit dans celle des peuples, la table entière des valeurs peut se trouver bouleversée ; et l'individu, ou toute une génération, tout un temps, peuvent se convertir à un nouvel idéal de vie : c'est Saint Augustin ou Tolstoï, c'est la crise stoïcienne ou la crise chrétienne, la Révolution française ou la constitution de l'éthique socialiste. Dans les moments les plus graves de notre vie, à la suite de ces grandes douleurs ou de ces conflits intérieurs qui ébranlent tout l'être, l'homme peut être amené ainsi à se poser pour lui-même, dans toute sa complexité et dans toute son angoisse le problème moral, tel que se le pose le philosophe sur le plan de la spéculation pure. Mais, au vrai, ces grandes secousses de la morale personnelle ou collective en marquent le renouvellement et les progrès, plutôt que l'affaiblissement ; elles traduisent un besoin de conquête et de foi morale, elles aboutissent à une confiance accrue dans les destinées humaines, plus efficace et plus généreuse. La vraie décadence morale est faite au contraire de faiblesse et d'indifférence. Toute vie morale est essentiellement une affirmation. Qu'elle se présente dans le cadre et sous

les symboles d'une religion révélée, ou au nom d'une doctrine philosophique, ou comme l'évidente dictée de la conscience commune, toujours elle comporte cette certitude, qu'il y a des manières de vivre plus nobles, plus belles que d'autres, c'est-à-dire plus humaines, plus convenables aux aspirations de notre nature ; et plus capables que d'autres d'être jugées telles et voulues comme telles par tout être raisonnable, quel qu'il soit et en quelque circonstance qu'il se trouve, pourvu seulement qu'il interroge, non ses appétits ou ses impulsions du moment, mais la faculté qui en lui reconnaît la vérité. Si l'homme cultivé et capable d'une sereine discussion d'idées, si le philosophe semblent seuls en état d'essayer de se définir à eux-mêmes cette certitude, l'œuvre de libre raison qui la fonde s'accomplit pourtant déjà dans toute conscience qui s'examine et fait effort vers le mieux, et elle s'y confond avec le sentiment même de la dignité humaine et du devoir.

*
* *

La moralité effective de tout être humain apparaît donc bien, en fin de compte, comme un ensemble d'habitudes actives, en étages successifs. Le caractère social en est apparent à première vue, puisqu'elle est en grande partie le fruit de l'éducation d'abord, puis de la pression de tous les milieux plus larges que la famille ou que l'école où s'est achevée sa formation, et que les réactions ou les révoltes mêmes par lesquelles il a pu y résister ne s'expliquent encore que par rapport à eux. Mais, tant que nous ne faisons pourtant qu'obéir à ces influences, il y a conformisme et discipline, non moralité véri-

table ; et le vrai fond de notre nature, refoulé peut-être, mais non étouffé, risque de reparaître en explosions violentes, dès que la contrainte extérieure se trouvera relâchée ou suspendue : qu'on songe à une guerre, une révolution, ou à un brusque changement de climat moral, comme pour l'Européen aux colonies. C'est qu'il y a en nous, sous le revêtement social, un double élément incontestablement personnel : l'un, que les sociologues ne nient pas, qui est notre corps, et le tempérament qui l'exprime ; l'autre, qu'ils semblent plus enclins à méconnaître ou à travestir, et qui est la raison et la liberté spirituelle. Or, les règles sociales comme les diverses habitudes de pratiques, de sentiments ou d'opinions qui nous ont été inculquées du dehors, n'ont sur nous de prise décisive qu'en se combinant avec nos instincts individuels : aussi bien, il faut qu'elles y répondent dans une large mesure, puisqu'elles résultent des exigences de la vie en commun d'êtres pour l'essentiel semblables à nous, de même espèce et de même sang, parvenus au même stade de l'évolution de la race. Et d'autre part, elles ne se légitiment devant la conscience que parce qu'elles se font reconnaître, accepter, par notre faculté de juger. Mais, à partir du moment où celle-ci s'éveille — et elle s'éveille en quelque mesure chez tout homme qui cherche son devoir — elle se libère par là même à quelque degré de tout ce qui n'est que pression sociale ou coutume : non qu'elle puisse s'en détacher radicalement, mais parce qu'elle devient capable de la comprendre, de l'adopter ou de la critiquer, et toujours plus ou moins de l'adapter à d'autres circonstances, de l'étendre à des cas nouveaux. De même qu'incessamment la jurisprudence modifie la loi, avant même qu'une disposition législa-

tive nouvelle y incorpore ses innovations, de même, la manière propre à chaque génération, à chaque homme, d'appliquer les principes anciens y introduit un sens nouveau, sans même qu'il soit besoin d'en changer la formule : telle est la continuité et l'incessante évolution de la vie morale dans l'humanité. C'est donc bien l'esprit, c'est la volonté raisonnable qui se découvre à l'œuvre tout le long de cette évolution ; à chaque moment elle tend en quelque mesure à se rendre compte d'elle-même, à se coordonner en principes, à s'organiser en un idéal cohérent de vie ; et, dans la pratique commune comme dans les théories des philosophes ou les prédications des réformateurs moraux, elle prétend, à se poser comme fondée en vérité, comme système de valeurs objectif, rationnel, impersonnel.

À ce stade enfin, la moralité apparaît bien comme étant avant tout œuvre de liberté et de raison. Au terme de l'évolution intellectuelle et morale, et liée sans solution de continuité à l'évolution naturelle, se retrouve la haute conception de la sagesse et de la liberté que les premiers ont entrevue les grands penseurs grecs. Elle consiste, en élargissant l'horizon de l'individu jusqu'aux derniers confins de l'univers concevable, à le libérer autant qu'il est humainement possible des servitudes du corps, à lui proposer ces objets éternels qui sont toujours à sa disposition justement parce qu'ils sont à tous, et qu'il ne dépend que de la volonté et de la raison de les évoquer et de les posséder en les posant. Et par là, sans se le proposer comme fin, et comme par surcroît, la sagesse devient aussi le grand art du bonheur humain. La joie ou le plaisir, si on ne les concevait que comme rencontre entre les tendances vitales et les objets extérieurs

propres à les satisfaire, resteraient toujours plus ou moins une bonne fortune, un accident heureux. Mais déjà la vie, par la complication des organismes, assure à la cellule vivante un minimum de sécurité, en lui créant un milieu intérieur approprié, où elle trouve, parce qu'elle se l'est créé, ce qui lui est indispensable, au lieu de le puiser directement dans le milieu et de l'attendre de lui. La prévoyance et l'épargne vitales, tels sont les effets et les fonctions les plus essentielles de l'organisation. De même, la morale a pour conséquence, sinon pour fin, de garantir jusqu'à un certain point à l'homme son bonheur en le faisant consister en son action même, en lui apprenant à se le créer, au moins en quelque mesure, au lieu de l'attendre tout fait de la fortune; et c'est la grande idée antique des vrais et des faux biens, de ceux qui dépendent et de ceux qui ne dépendent pas de nous, de l'εὐπραξία opposée à l'εὐτυχία (1). Non que l'on puisse espérer se soustraire tout à fait aux coups du sort, à la maladie, à la passion, à la mort, mais en les éloignant de nous ou en les retardant, en les transformant par la réflexion, en les reportant pour ainsi dire aux frontières de notre sagesse, d'autant plus loin que celle-ci sera plus étendue et plus ferme; de même que les éléments les plus précieux et les plus nobles de l'être vivant s'abritent au plus intime de l'organisme individuel, et que la brutalité des contacts extérieurs est maintenue au plus loin d'eux, à la périphérie du corps. Et par là, grâce à cette relative sécurité et à cette indépendance plus grande à l'égard des choses extérieures, est rendue possible, dans l'humanité comme au

(1) Cf. L. Brunschvicg, *Les progrès de la conscience*, Conclusion. *passim*.

degré inférieur dans le vivant, la lente élaboration et la maturation secrète de ces formes plus hautes de la vie que sont la pensée, l'invention, la volonté ; de là la coordination des mouvements, la convergence des efforts, ces actes concertés, et ces plans à longue échéance et à ressorts complexes par où l'homme réagit sur le milieu au lieu de le subir, le transforme et, entre certaines limites, le domestique. Ainsi, en s'abstrayant plus ou moins de l'ambiance naturelle et sociale, en se désintéressant de l'action immédiate, la sagesse humaine, par la science, par l'art, par la philosophie ou la religion, se crée une atmosphère de vie nouvelle et comme idéale, où elle prépare son propre progrès et reprend élan pour des formes inédites de vie et d'action.

Tout le mouvement de la moralité concrète semble donc compris entre ces deux termes extrêmes : le simple conformisme d'une part, l'impersonnalisme rationnel de l'autre, — le point d'appui pris dans le passé, l'élan vers l'avenir ; entre les deux se trouve contenue, limitée, disciplinée, la variété confuse de la simple individualité. Mais, si ce qui est aujourd'hui donnée sociale, fixe et solidifiée, n'est que le résidu de l'activité vivante d'hier, c'est la volonté et la raison en acte qui se retrouvent partout au foyer de la vie spirituelle, comme de la vie humaine tout entière, dont celle-là n'est que l'efflorescence. Inséparablement unies, dominant les poussées des purs instincts biologiques, la volonté et la raison seules les ordonnent pour en faire de la réalité objective, hors de nous en mœurs, en institutions et en lois, comme en nous-mêmes en règles de pratique et en habitudes.

Toute vie tend par essence à se dépasser elle-

même, à proliférer et à s'épanouir : au delà de la cellule et des tissus, elle va ainsi à l'organisme individuel ; au delà de l'individu, à la société ; au delà de la société, à la personne morale, — toujours orientée vers le maximum d'expansion, d'organisation, d'unité. Dominant l'histoire de la nature, Spencer rencontre la loi d'évolution universelle ; M. Lalande y découvre en contraste la loi de dissolution, qui est essentiellement une loi d'assimilation et d'unité : peut-être doivent-ils se réconcilier, si les deux tendances qu'ils ont définies séparément peuvent être considérées, moins comme contradictoires et antagonistes, que comme s'impliquant et se supposant l'une l'autre dans l'idée d'organisation. Le passage de l'homogène à l'hétérogène se fait, à chaque étape, en même temps que par différenciation, par une organisation de cet homogène. Déjà la vie individuelle consiste en une modération mutuelle et comme une discipline des fonctions et des besoins biologiques ; de même, la vie spirituelle exige discipline et organisation des tendances individuelles et des individus eux-mêmes, au profit de fins universelles et rationnelles. Tout s'obscurcit et se fait inintelligible dans la nature de l'homme, si l'on se place au point de vue du pur individuel, et, chez l'individu, du simple plaisir ; tout s'éclaire, si l'on conçoit la vie et l'activité comme tendance universelle et impersonnelle par essence, besoin et volonté de se dépasser, élan vital si l'on veut, mais élan de vie rationnelle : en un mot, si l'on conçoit que vie et raison, tendance et moralité sont dans le prolongement l'une de l'autre, et si l'on cherche le mot de l'universelle énigme dans la raison vivante.

TABLE DES MATIÈRES

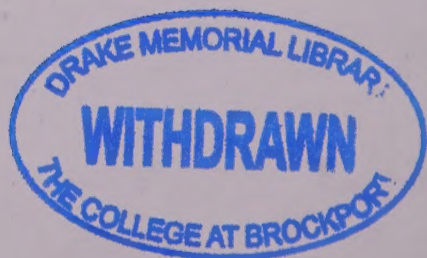
CHAPITRE I. — La tendance.....	1
CHAPITRE II. — Pensée et volonté.....	37
CHAPITRE III. — La valeur objective des juge- ments moraux.....	63
CHAPITRE IV. — Moralité et éducation.....	121

Fontenay-aux-Roses. — 1928.

Imp. des *Presses Universitaires de France*. — Louis BELLENAND. — 1097

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

- AVEBURY (Lord) (Sir John LUBBOCK).** — Paix et bonheur, trad. A. MONOD, 1 vol. in-16. 5
- BAUER (A.).** — La Conscience collective et la morale, 1 v. in-16. 10
- BELOT (G.),** inspecteur général de l'Instruction publique. — Études de morale positive, 2 vol. in-8°, chacun 20
- DELVOLVE (J.),** professeur à l'Université de Toulouse. — L'organisation de la conscience morale, 1 vol. in-16 5
- Rationalisme et tradition, *recherche des conditions d'efficacité d'une morale laïque*, 2^e éd., revue, 1 vol. in-16. 5
- DURKHEIM (Émile),** professeur à la Sorbonne. — L'Éducation morale, 1 vol. in-8° 25
- GILLE (P.),** professeur à l'Institut des Hautes Études de Belgique. — Esquisse d'une philosophie de la dignité humaine, 1 volume in-16 10
- JANET (Paul),** de l'Institut. — Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 5^e éd., 2 vol. in-8°. . . 80
- LALO (Ch),** agrégé de philosophie, docteur ès lettres. — L'Art et morale, 1 vol. in-16 10
- LEVY-BRUHL (L.),** de l'Institut, professeur à la Sorbonne. — La Morale et la science des mœurs, 8^e éd., 1 vol. in-8°. . . 35
- NORDAU (Max).** — La biologie de l'éthique, 1 vol. in-8° . . 20
- PARODI (D.),** inspecteur général de l'Instruction publique. — Le Problème moral et la pensée contemporaine, 2^e éd., revue et augmentée, 1 vol. in-8°. 20
- La Philosophie contemporaine en France,** essai de classification des doctrines, 1 vol. in-8.
- Traditionalisme et Démocratie,** 1 vol. in-16.
- PAYOT (J.),** recteur honoraire de l'Académie d'Aix-Marseille. — La Conquête du bonheur, 6^e mille, 1 vol. in-8°. 14
- RAUH (F.),** professeur à la Sorbonne. — L'expérience morale, 3^e édit., 1 vol. in-8° 20
- SCHOPENHAUER.** — Le fondement de la moral, trad. A. BURDEAU 11^e éd., 1 vol. in-16. 9



SUNY COLLEGE AT BROCKPORT



3 2815 00630 5703

UNIQUE
only sent

UNIQUE
422 NYS

18 Dec 45

EF
47
.P26

DRAKE MEMORIAL LIBRARY
STATE UNIVERSITY COLLEGE
BROCKPORT, NEW YORK

